1

Historia de la vida privada

Del Imperio romano al año mil

Bajo la dirección de
Philippe Ariès y Georges Duby



Lectulandia

***Del Imperio Romano al año mil* es el primer tomo del monumental estudio «Historia de la vida privada».**

Dividida en cinco volúmenes, esta Historia de la vida privada aborda más de dos mil años de historia y se extiende desde la Europa del Norte hasta el Mediterráneo, y su hilo conductor consiste en hacer perceptibles los cambios, lentos o precipitados, que, al filo de las épocas, han afectado a la noción y los aspectos de la vida privada, ese lugar familiar, doméstico, secreto, en el que se encuentra encerrado lo que poseemos de más precioso, lo que sólo le pertenece a uno mismo, lo que no concierne a los demás.

Los mejores especialistas de cada periodo analizan ese mundo privado en movimiento: de la *domus* latina al apartamento burgués, asistimos a las constantes mutaciones del hogar, reflejo del horizonte mental de cada época. Vida familiar, trabajo, ocio, hábitat, comida… Esta obra monumental llega hasta los albores de la era del ordenador y el teléfono móvil.

Lectulandia

Philippe Ariès & Georges Duby

Del Imperio romano al año mil

Historia de la vida privada - 1

ePub r1.0
Titivillus 16.12.2018

Título original: *Histoire de la vie privée. De L’Empire romain à l’an mil*
Philippe Ariès & Georges Duby, 1985
Traducción: Francisco Pérez Gutiérrez & Javier Arce (por el Capítulo 2)
Imagen de cubierta: Fresco romano en la Villa de los Misterios, Pompeya

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.0

TOMO 1

Del Imperio romano al año mil

Peter Brown,
profesor de la Universidad de Berkeley (California),

Évelyne Patlagean,
profesora emérita de la Universidad de París-X Nanterre,

Michel Rouche,
profesor de la Universidad de Lille-III,

Yvon Thébert,
profesor de la Escuela Normal Superior de Fontenay/Saint-Cloud,

Paul Veyne,
profesor del Colegio de Francia.

Volumen dirigido por Paul Veyne

Prefacio a la *Historia de la vida privada*

por Georges Duby

La idea, la excelente idea de presentar a un público amplio una historia de la vida privada proviene de Michel Winock. Philippe Ariès se la apropió y fue él quien puso en marcha la empresa. La totalidad del trabajo que hemos llevado adelante, durante algunos años en su compañía, y después, por desgracia, ya sin ella, al tiempo que deploramos su tan brusca desaparición, ha de considerarse dedicada a la memoria de este generoso historiador que supo orientar con toda su nobleza, con libertad, con la espontaneidad de sus penetrantes intuiciones, unas investigaciones cuya fecundidad y osadía son bien conocidas, siendo el primero en aventurarse, como un explorador, por sectores de la historia moderna aparentemente impenetrables, abriendo caminos y urgiendo a otros pioneros a adentrarse por ellos a fin de comprender mejor lo que habían sido en Europa, durante los siglos XVII *y* XVIII*, la infancia, la vida familiar y la muerte. A su entusiasmo, a su audacia tanto más viva cuanto que las rutinas universitarias no habían podido con él, hemos de atribuir no haber perdido nuestro coraje los medievalistas que, guiados por sus reflexiones, y por los consejos que nos dispensó en las reuniones preparatorias, durante el coloquio al que nos convocó en Sénanque, en septiembre de 1981, y luego en el que dirigió en Berlín, última etapa de su itinerario científico, íbamos a proseguir la obra hasta su término.*

El recorrido era en efecto singularmente peligroso. En un terreno completamente virgen. No contábamos con antecesores que hubiesen seleccionado, o cuando menos marcado, los materiales de la investigación. A primera vista éstos se presentaban en abundancia, pero esparcidos por todas partes, diseminados. Nos vimos en la necesidad de abrir aquí y allí, en medio de una auténtica maraña, los primeros claros, de trazar caminos, y, como esos arqueólogos que, sobre un terreno inexplorado cuya enorme riqueza les es conocida, pero que da muestras de ser demasiado vasto para poder ser excavado sistemáticamente en toda su extensión, se limitan a cavar algunas zanjas de señalización, hubimos de resolvernos a unos sondeos análogos sin acariciar la ilusión de poder llegar a despejar una verdadera visión de conjunto. Sin conseguir avanzar más que a tientas, nos hemos resignado desde el principio a ofrecer a nuestros lectores, no un resultado, sino, por decirlo con más exactitud, un programa de investigaciones. Las exposiciones que aquí se van a leer plantean en efecto cuestiones mucho más numerosas que las respuestas que proporcionan. Confiamos al menos en que aguzarán impulsos de curiosidad e

incitarán a otros investigadores a proseguir el trabajo, a roturar nuevas parcelas, a despejar a fondo las que nos hemos contentado con desescombrar en su superficie.

Se interponía aún otro obstáculo, menos aparente, pero más áspero. Habíamos decidido extender nuestras investigaciones a toda la historia de la civilización occidental en toda la vastedad de su duración. Se trataba, por tanto, de aplicar a más de dos milenios, y desde la Europa del norte hasta el Mediterráneo, así como a múltiples regiones de costumbres y maneras de vivir muy diversas, un concepto, el de vida privada, del que nos constaba muy bien que, bajo la forma en que nos es familiar, ha adquirido consistencia en fecha muy reciente, durante el siglo XIX, en algunas zonas europeas. ¿Cómo esbozar su prehistoria? ¿Cómo definir, en sus distintas variaciones, las realidades que ha abarcado en el curso de las edades? Además, había que delimitar con exactitud el tema, a fin de no extraviarse y acabar tratando, nuevamente, de la vida cotidiana, a propósito, por ejemplo, de la vivienda, de la habitación, del lecho, ni deslizarse hacia una historia del individualismo, o lo que es lo mismo, de la intimidad.

Hemos partido, en consecuencia, de la evidencia universal que, desde siempre y en todas partes, ha expresado a través del lenguaje el contraste, nítidamente percibido por el sentido común, que opone lo privado a lo público, a lo abierto a la comunidad popular y sometido a la autoridad de sus magistrados. Hay un área particular, netamente delimitada, asignada a esa parte de la existencia que todos los idiomas denominan como privada, una zona de inmunidad ofrecida al repliegue, al retiro, donde uno puede abandonar las armas y las defensas de las que le conviene hallarse provisto cuando se aventura al espacio público, donde uno se distiende, donde uno se encuentra a gusto, "en zapatillas", libre del caparazón con que nos mostramos y nos protegemos hacia el exterior. Es un lugar familiar. Doméstico. Secreto, también. En lo privado se encuentra encerrado lo que poseemos de más precioso, lo que sólo le pertenece a uno mismo, lo que no concierne a los demás, lo que no cabe divulgar, ni mostrar, porque es algo demasiado diferente de las apariencias cuya salvaguarda pública exige el honor.

Inscrita por naturaleza en el interior de la casa, de la morada, cerrada bajo llave, enclaustrada, la vida privada se muestra, pues, como tapiada. No obstante, a un lado y a otro de este "muro" cuya integridad trataron de defender con todas sus fuerzas las burguesías del siglo XIX, se han entablado combates constantes. El poder privado ha de resistir, hacia fuera, los asaltos del poder público. Pero, hacia dentro, tendrá también que contener las aspiraciones individuales a la independencia, ya que el recinto alberga un grupo, una compleja formación social cuyas desigualdades y contradicciones se diría que alcanzan su colmo, si tenemos en cuenta que el poder de los hombres choca con el de las mujeres con más viveza que en el exterior, así como el de los viejos con el de los jóvenes, y el de los amos con la indocilidad de los sirvientes.

Desde la Edad Media, todo el movimiento de nuestra cultura se ha dirigido hacia una agudización siempre en aumento de este doble conflicto. Con el fortalecimiento del Estado, sus intromisiones se han vuelto más agresivas y penetrantes, mientras que la apertura de las nuevas iniciativas económicas, la debilitación de los rituales colectivos y la interiorización de las actitudes religiosas han tendido a promover y liberar a la persona, y contribuido a fortalecer, al margen de la familia y de la casa, otros grupos de convivencia, con lo que se ha desembocado en una diversificación del espacio privado. Por lo que respecta a los hombres, este espacio se ha ido distribuyendo progresivamente, y desde luego tanto en las ciudades como en los pueblos, en tres partes: la casa, donde se mantenía confinada la existencia femenina; ciertas áreas de actividades a su vez privatizadas como el taller, la tienda, la oficina o la fábrica; y, en fin, aquellos ámbitos propicios a las complicidades y los relajamientos masculinos, como el café o el club.

La ambición de los cinco volúmenes de esta obra consiste precisamente en hacer perceptibles los cambios, lentos o precipitados, que, al filo de las épocas, han afectado a la noción y los aspectos de la vida privada. Los rasgos de ésta, en efecto, se transforman sin cesar. En cada etapa, "persisten algunos que provienen de un pasado lejano", como anotaba Philippe Ariès en uno de los documentos de trabajo que nos dejó. Mientras que otros, añadía, "más recientes, están destinados a seguir evolucionando, o bien desarrollándose, o bien abortando o modificándose hasta el extremo de volverse irreconocibles". Convenientemente advertido de semejante movilidad, que asocia de modo permanente la continuidad y la innovación, el lector se sentirá quizá menos desorientado ante la evolución que se despliega ante sus ojos y cuyo ritmo, al acelerarse, no dejará de perturbarlo poco o mucho. ¿No percibe acaso cómo se debilitan, entre el domicilio y el lugar de trabajo, los espacios intermedios de la sociabilidad privada? ¿No está asistiendo al desvanecimiento rápido y devastador de la distinción entre lo masculino y lo femenino, que la historia nos ha mostrado enérgicamente anclada sobre la distinción entre el fuera y el dentro, entre lo público y lo privado? ¿No comprende lo urgente que resulta en la actualidad ingeniárselas a fin de salvaguardar la misma esencia de la persona, una vez que el fulgurante progreso de las técnicas, al tiempo que arruina los últimos reductos de la vida privada, está desarrollando unas formas de control estatal que, si no nos prevenimos frente a ellas, reducirán muy pronto al individuo a no ser más que un número sumido en un inmenso y terrorífico banco de datos?

Introducción

por Paul Veyne

Desde César y Augusto hasta Carlomagno, o lo que es lo mismo, hasta el advenimiento de los Comnenos al trono de Constantinopla, este libro abarca ocho y hasta diez siglos de vida privada. Por cierto, no sin grandes lagunas, que además son deliberadas; un inventario completo carecería de atractivo para el lector cultivado. Demasiados siglos conocidos a través de una documentación tan indigente que parece exánime, el tejido de este milenio es una materia acribillada de lagunas irregularmente repartidas. Ha parecido preferible recortar, en todo este lienzo excesivamente vasto, algunos trozos más o menos coherentes cuyas imágenes pueden aún animarse.

Primer fragmento: el Imperio romano durante el paganismo, relatado con suficientes pormenores como para que resalte violentamente el contraste con la cristianización; hay que agradecer al gran historiador Peter Brown la tarea de haber arrojado semejante ácido sobre semejante reactivo. El cuadro, con dos paneles, paganismo y cristianismo, se articula así como un drama, el del tránsito del “hombre cívico” al “hombre interior”.

Segundo fragmento: el marco material de la vida privada; la casa, durante la Antigüedad pagana y cristiana, se estudia con todo detalle, no tanto en su materialidad como en sus funciones, su arte y su vida; creemos que se trata de un estudio totalmente nuevo y esperamos que nuestros lectores no dejarán de agradecernos el habernos extendido sobre el particular. Nos hemos propuesto ante todo, por lo que respecta a la arquitectura privada, trazar un paralelo del estudio de la arquitectura pública urbana que ocupa, en la *Histoire de la France urbaine*, un amplio espacio, tanto en el texto como en las ilustraciones. Hay además otra razón, y es el gusto tan vivo que el público manifiesta en la actualidad por la arqueología; se ve a los turistas, durante el verano, afanarse en gran número en los terrenos de excavaciones, guía en mano. Pero la guía no lo es todo: no puede enseñar a ver, a interpretar unos pobres restos, a reconstruir mentalmente los muros, los pisos y el tejado de una casa reducida a sus cimientos, a imaginarse a sus habitantes, sus ocupaciones, su movimiento en la casa, su promiscuidad o sus distancias.

Tercer fragmento: la alta Edad Media occidental y el Oriente bizantino. El Imperio romano pierde durante el siglo V de nuestra era sus provincias occidentales, en las que los bárbaros dan forma a sus reinos. Reducido a su mitad oriental, el Imperio romano continúa; la civilización bizantina no es otra cosa que la

continuación de la Antigüedad romana, paulatinamente transformada por la sola fuerza del paso del tiempo. Dos cuadros, el uno frente al otro, hacen ver, de acuerdo con el espíritu de la “nueva historia”, la vida del Occidente merovingio y carolingio y la del Imperio bizantino durante la etapa de la dinastía macedónica.

Ante nuestra opción, el lector de esta historia de la vida privada puede hacernos con todo derecho dos preguntas: ¿por qué haber comenzado por los romanos? ¿Por qué no por los griegos?

¿Por qué los romanos? ¿Porque su civilización iba a ser el fundamento del Occidente moderno? No lo sé. No es seguro que constituya semejante fundamento (el cristianismo, la tecnología y los derechos humanos son mucho más importantes); no se comprende bien qué sentido preciso atribuir a la palabra fundamento si se quiere que una discusión al respecto desemboque en otra cosa que en un hablar por hablar plagado de reservas políticas o educativas. En fin, puede estimarse que un historiador no tiene forzosamente la misión de corroborar las ilusiones genealógicas de unos recién llegados. La historia, como viaje que es hacia lo otro, ha de servir para hacernos salir de nosotros mismos, al menos tan legítimamente como para asegurarnos dentro de nuestros propios límites. Los romanos resultan prodigiosamente diferentes de nosotros y, en cuestión de exotismo, no tienen nada que envidiar a los amerindios o a los japoneses. Radicaba aquí una primera razón para que comenzáramos por ellos nuestra historia: a fin de proporcionar un contraste, y no para mostrar cómo se dibujaba ya el futuro Occidente. La “familia” romana, para no hablar más que de ella, se parece tan poco a su leyenda o a lo que nosotros llamamos familia…

Pero entonces, ¿por qué no los griegos? Pues porque los griegos están en Roma, son lo esencial de Roma; el Imperio romano no es otra cosa que la civilización helenística, en las manos brutales (y aquí también, nada de sermones humanistas) de un aparato estatal de origen italiano. En Roma, la civilización, la cultura, la literatura, el arte y la misma religión son cosas procedentes, puede decirse que en su totalidad, de los griegos, a lo largo de medio milenio de aculturación; Roma, poderosa ciudad etrusca, se hallaba, desde su fundación, no menos helenizada que las otras ciudades de Etruria. Si el alto aparato del Estado, el emperador y el Senado, se mantuvieron, en sus aspectos principales, ajenos al helenismo (tal era la voluntad romana de poder), en cambio, el segundo nivel institucional, el de la vida municipal (el Imperio romano constituía un cuerpo cuyas células vivas eran miles de ciudades autónomas), llegó a ser enteramente griego. Desde el siglo II anterior a nuestra era, la vida de una población del Occidente latino era idéntica a la de una ciudad de la mitad oriental del Imperio. Y, en lo más importante, era esta vida municipal, completamente helenizada, la que servía de marco a la vida privada.

Así pues, cuando comienza la presente historia, hay una civilización universal (a la medida del universo de entonces) que reina desde Gibraltar hasta el Indo: la civilización helenística. Un pueblo marginal, helenizado a su vez, los romanos, lleva

a cabo la conquista de toda esta área cultural y acaba por helenizarse. Porque entiende que participa de semejante civilización, que para él no es extranjera ni griega, sino simplemente la civilización misma, cuyos primeros usufructuarios habían sido los griegos; y los romanos se hallaban absolutamente decididos a no dejársela en exclusiva. Roma se volvió griega, exactamente del mismo modo que el Japón contemporáneo se ha convertido en un país de Occidente. Este primer volumen comienza con la descripción de la vida privada en aquel Imperio al que llamamos romano pero que con el mismo derecho podría llamarse helénico. Tal es el punto de partida de nuestra historia: un antiguo Imperio abolido.

Roma es un pueblo que tuvo por cultura la de otro pueblo, Grecia. La voluntad de poder de la clase gobernante romana era tan fuerte que se apoderaba de los valores ajenos como si fueran un botín; nunca tuvo miedo de perder su identidad nacional, ni de desprenderse de su herencia cultural; no fue ni xenófoba ni integrista. En eso es en lo que se reconoce a los grandes pueblos.

Con ocasión de la edición italiana de la presente obra, el autor de la primera parte ha corregido y aumentado su texto en la medida de sus fuerzas; agradece a la Editorial Laterza la posibilidad de hacerlo.

1
El Imperio romano

Paul Veyne

El hielo se rompe enseguida con ellos: para conocerlos, basta con mirarlos a los ojos; y ellos mismos miran también a su vez. No siempre ni en todas sus épocas ha supuesto el arte del retrato un intercambio de miradas semejantes.

Este hombre y esta mujer son algo más que simples objetos, puesto que nos están viendo; pero no hacen nada para desafiarnos, ni por seducirnos, ni por convencernos o hacernos entrever alguna interioridad que no nos atreviésemos a juzgar. Más que descubrir los ojos del mundo: nuestra presencia resulta natural, y ellos se encuentran naturales a sí mismos; son lo mismo que somos nosotros, y las miradas se intercambian en un plano de igualdad y con análoga significación.

Esta humanidad greco-romana ha sido clásica durante mucho tiempo; parecía natural, no parecía anticuada, no parecía mezquina. El padre de familia y su mujer no posan ni hacen mímica; su atuendo no hace alarde de signos sociales ni de símbolos políticos, el hábito no hace al monje; no hay decoración: ante este fondo neutro, el ser individual es el mismo y sería el mismo en cualquier otro sitio. Veracidad, universalidad, humanidad. La mujer ha puesto su elegancia en su peinado y no lleva joyas.

En la actualidad, nos inclinamos a creer en la arbitrariedad de las costumbres, en el tiempo histórico y en la finitud. Para despertarnos del sueño humanista en que se hallan sumidos, basta un primer argumento, todavía exterior: este hombre y esta mujer eran lo bastante ricos como para hacerse pintar. Del mismo modo, sólo en apariencia son dos seres individualizados; el retrato, que cualquiera tomaría por una instantánea, ha fijado, como el azar, su identidad en una edad canónica, aquella en la que ya se ha dejado de crecer y en la que aún no se ha comenzado a envejecer. No son dos seres de carne y hueso, captados en un momento cualquiera de sus vidas, sino los tipos individualizados de una sociedad que aspira a ser a la vez real e ideal. El instante coincide con una verdad sin edad y el individuo es en realidad una esencia.

El marido y su mujer muestran los atributos menos dudosos y más personales de su superioridad social; no la bolsa o la espada, propios de la riqueza y el poder, sino un libro, unas tablillas para escribir y un punzón. Este ideal de cultura es natural; el libro y el punzón son para ellos visiblemente utensilios familiares, de los que no tienen porqué hacer ostentación. Y cosa bastante rara en el arte antiguo, que no gusta demasiado de gestos familiares, el hombre apoya con aire expectante el mentón sobre lo alto de su libro (en forma de rollo), mientras que ella se lleva meditativamente el

punzón a sus labios; está buscando un verso, porque la poesía era también un arte femenino. Un Miguel Ángel amará los gestos “autísticos” (su Moisés se acaricia distraídamente la barba) que revelan en él la sombra de una duda o de un sueño. Pero aquí nadie sueña: meditan y están seguros de sí mismos, porque el gesto autístico prueba la intimidad de la cultura; no se trata de unos privilegiados, y si tienen libros es porque los aman. La sutileza y la naturalidad de estas bellas ficciones constituyen la grandeza del mundo greco-romano que vamos a visitar. ¿Burgueses o nobles? Elegantes.

Si la amistad y el duelo tienen sus derechos, se me permitirá que dedique las páginas que siguen a la memoria de Michel Foucault, cuya fortaleza era tan grande que junto a él se experimentaba el placer que se siente cuando uno se encuentra junto a una montaña. Su muerte representa la pérdida de una fuente de energía.

It is a strange courage
You give me, ancient star.
Shine alone in the sunrise
Toward which you lend no part.

Desde el vientre materno hasta el testamento

Aceptación o abandono

El nacimiento de un romano no se limitaba a ser un hecho biológico. Los recién nacidos no vienen al mundo, o mejor dicho, no son aceptados en la sociedad, sino en virtud de una decisión del jefe de familia; la anticoncepción, el aborto, la exposición de niños de origen extraconyugal y el infanticidio del hijo de una esclava eran, pues, prácticas usuales y perfectamente legales. No serían mal vistas, y más tarde ilegales, sino después de la difusión de la nueva moral que, para simplificar, se conoce como estoica. En Roma, no puede decirse que un ciudadano "ha tenido" un hijo: lo "toma", lo "acoge" *(tollere)*; el padre ejerce la prerrogativa, inmediatamente después de nacido su hijo, de levantarlo del suelo, donde lo ha depositado la comadrona, para tomarlo en sus brazos y manifestar así que lo reconoce y rehúsa exponerlo. La madre acaba de dar a luz (sentada, en una butaca especial, lejos de cualquier mirada masculina) o bien ha muerto durante la operación y ha habido que extraer el bebé de su vientre abierto: todo lo cual no sería suficiente para decidir sobre la venida al mundo de un vástago.

La criatura que su padre no ha levantado se verá expuesta ante la puerta del domicilio o en algún basurero público; lo recogerá quien lo desee. Lo expondrán también si el padre, ausente, había ordenado a su mujer encinta que lo hiciera; los griegos y los romanos sabían que una particularidad de egipcios, germanos y judíos consistía en criar a todos sus hijos y no exponer a ninguno. En Grecia se exponía con más frecuencia a las hembras que a los varones; el año 1 a.C., un heleno escribía en estos términos a su mujer: "Si [¡toco madera!] llegas a tener un hijo, déjalo vivir, si es un chico; si es una niña, deshazte de ella". Pero no es en absoluto cierto que los romanos hayan tenido la misma parcialidad. Exponían o ahogaban a las criaturas malformadas (y no por cólera, sino por razón, como dice Séneca: "Hay que separar lo bueno de lo que no sirve para nada"), así como también a los hijos de una hija suya que hubiera cometido una "falta". Pero sobre todo, el abandono de hijos legítimos se debía a la miseria de unos y a la política matrimonial de otros. Los pobres abandonaban a los hijos que no podían criar; sin que faltaran otros "pobres" (en el sentido antiguo de este término, que hoy traduciríamos por "clase media"), que exponían a los suyos "para no verlos echados a perder por una educación mediocre

que los iba a hacer inaptos para la dignidad y las cualidades excelentes", según escribía Plutarco; la clase media, efectivamente, los simples notables, prefería por ambición familiar concentrar sus esfuerzos y sus recursos sobre un número reducido de descendientes. En las provincias orientales, los campesinos se repartían amigablemente los vástagos; cierto matrimonio tenía cuatro hijos, y con ellos había llegado al límite de bocas que podía alimentar; le nacieron tres más, y se los pasaron a familias amigas, que gustosamente acogieron a esos futuros trabajadores y los consideraron "hijos suyos". Por su parte, los juristas no eran capaces de decidir si esos hijos "tomados a cargo" *(threptoi)* eran libres o habían pasado a ser esclavos de quienes los criaban. Pero incluso los más ricos podían no querer un vástago no deseado si su nacimiento iba a perturbar disposiciones testamentarias ya adoptadas en lo referente al reparto de la sucesión. Había una norma de derecho que rezaba así: "El nacimiento de un hijo [o de una hija] rompe el testamento" sellado con anterioridad, salvo que el padre se resignara a desheredar de antemano al hijo que pudiera nacerle; tal vez pareciera preferible no oír nunca hablar de él que tenerlo que desheredar.

¿Qué ocurría con los niños expuestos? Era infrecuente que sobrevivieran, escribe el Pseudo Quintiliano, que hace una distinción: los ricos deseaban que la criatura no reapareciera jamás; mientras que los menesterosos, forzados únicamente por la pobreza, hacen cuanto pueden para que el recién nacido pueda verse aceptado. En ocasiones, la exposición no era más que un simulacro: la madre, a espaldas de su marido, confiaba su hijo a unos vecinos o a unos subordinados que lo criaban en secreto, más tarde se convertía en un esclavo y eventualmente en un liberto de sus educadores. En casos rarísimos, el niño podía andando el tiempo hacer que se reconociera su nacimiento libre; ésa fue la historia de la esposa del emperador Vespasiano.

Como decisión legítima y madura, la exposición podía adoptar el aspecto de una manifestación de principios. Un marido que sospeche que su mujer le ha sido infiel expondrá al hijo que cree adulterino; así fue cómo se abandonó "completamente desnuda", a la puerta del mismo palacio imperial, a la hija de una princesa. También podía ser una manifestación político-religiosa: con ocasión de la muerte de un príncipe muy querido, Germanicus, la plebe se manifestó en contra del gobierno de los dioses, apedreó sus templos y hubo padres que expusieron ostensiblemente a sus hijos como signo de protesta; tras el asesinato de Agripina por su hijo Nerón, un desconocido "expuso en pleno foro a su recién nacido con un cartelón en que había escrito: *No quiero criarte, no sea que estrangules a tu madre*". Y si la exposición era una decisión privada, ¿por qué no habría de serlo pública llegada la ocasión? Un rumor corrió en cierta ocasión entre la plebe: el Senado, habiendo sabido por los adivinos que en aquel año iba a nacer un rey, se proponía obligar al pueblo a abandonar a todos los niños que nacieran durante el periodo en cuestión. ¿Cómo no pensar en este caso en la matanza de los Inocentes (que, dicho sea de paso, es probablemente un hecho auténtico, y no una leyenda)?

La “voz de la sangre” no se dejaba oír demasiado en Roma; la que hablaba más alto era la voz del nombre familiar. Por ejemplo, los bastardos adoptaban el nombre de su madre y no existían ni la legitimación ni el reconocimiento de la paternidad; olvidados por su padre, los bastardos no jugaron prácticamente ningún papel social ni político en la aristocracia romana. Pero no sucedía lo mismo con los libertos, a veces ricos, poderosos, y capaces en ocasiones de hacer llegar a sus hijos hasta el orden de los caballeros, e incluso hasta el Senado: la oligarquía dirigente se reproducía mediante sus propios hijos legítimos lo mismo que mediante los hijos de sus antiguos esclavos… Porque los libertos tomaban como nombre de familia el del amo que los había liberado de la esclavitud; continuaban su estirpe. Es así cómo se explica en definitiva la frecuencia de las adopciones: el niño adoptado tomaba el nombre de familia de su nuevo padre.

Natalidad y anticoncepción

Las adopciones y el ascenso social de algunos libertos compensaban la débil reproducción natural, porque la mentalidad romana era muy poco naturalista. Aborto y anticoncepción eran prácticas usuales, pero lo que falsea el cuadro descrito por los historiadores es que los romanos confundían bajo el nombre de aborto métodos quirúrgicos que nosotros mismos denominamos así y otros métodos que entre nosotros se llaman anticoncepción… Porque en Roma carecía de importancia el momento biológico en que la madre se desembarazaba de un futuro hijo que no deseaba llegar a tener. Los moralistas más severos podían considerar a la madre responsable de la salvaguarda de su fruto: pero nunca pensaron en reconocer el derecho a vivir del feto. El recurso a métodos de anticoncepción está demostrado en todas las clases sociales; san Agustín habla como de algo normal de “las uniones en que se evita la concepción” y las condena, incluso entre esposos legítimos; distingue entre anticoncepción, esterilización por medio de drogas y aborto, y condena los tres por igual. Alfred Sauvy ha tenido la amabilidad de comunicarnos: “De acuerdo con lo que hoy sabemos del poder multiplicador de la especie humana, la población del Imperio tendría que haberse multiplicado mucho más y desbordado sus límites”.

¿Qué procedimiento era el utilizado? Plauto, Cicerón y Ovidio hacen alusión a la costumbre pagana del lavado tras el acto, y un bajorrelieve descubierto en Lyon muestra al portador de una palangana que se acerca a una pareja muy ocupada en el lecho; la costumbre, so color de higiene, podría ser anticonceptiva. Tertuliano, polemista cristiano, considera que el esperma es ya un ser vivo, una vez emitido (y asimila la felación a la antropofagia); en consecuencia, en su *Velo de las vírgenes*, hace una alusión, oscura a fuerza de obscena truculencia, a las falsas vírgenes cuya preñez equivale a un parto: paradójicamente, lanzan al mundo hijos exactamente iguales a su padre y, al hacerlo así, los matan; alusión a un diafragma o pesario. Y san Jerónimo, en la carta XXII, habla de aquellas muchachas “que experimentan de

antemano su esterilidad y matan al ser humano antes incluso de engendrarlo”: alusión a una droga espermaticida. En lo referente al ciclo menstrual, el médico Soranos sostenía, sobre la base de reflexiones teóricas, que las mujeres conciben exactamente antes o inmediatamente después de la regla; doctrina que se mantuvo felizmente esotérica. Todos estos procedimientos corren por cuenta de la mujer; no hay ninguna alusión al *coitus interruptus*.

¿Cuántos hijos tienen? La ley otorgaba a las madres de tres hijos un privilegio por haber cumplido con su deber, y este número parece haberse considerado canónico; es difícil interpretar con seguridad las indicaciones de los epitafios; en cambio, los textos hablan de familias de tres hijos con particular frecuencia. Lo hacen como en un sentido proverbial. ¿Se propone un epigramatista culpar a la mujer que, por avaricia, hace pasar hambre a sus hijos? Pues escribirá: “A sus tres hijos”. Exclamará a su vez un predicador estoico: “¿Se piensa haber hecho ya mucho porque se ha introducido en este mundo, para asegurar la perpetuación de la raza, dos o tres desagradables críos?”. Semejante malthusianismo no era sino una estrategia dinástica; como le dice Plinio a uno de sus corresponsales, en cuanto se tiene más de un hijo hay que pensar en dar con un yerno o una nuera adinerados para el segundo. Porque lo que no se quería era dividir las sucesiones. Aunque también es cierto que la moral tradicional, por su parte, había ignorado semejantes cálculos y seguía siendo aún, en tiempos del propio Plinio, la moral de algunos padres de familia a la antigua usanza, que “no dejaban en barbecho la fecundidad de sus esposas, por más que en nuestra época piense la mayoría que un único hijo constituye ya un pesado lastre y que resulta ventajoso no cargarse de descendencia”. ¿Cambiaron tal vez las cosas a medida que se aproximaba el final del siglo II, cuando se instalaron la moral estoica y la cristiana? El orador Frontón, maestro de Marco Aurelio, había “perdido cinco hijos” a causa de la mortalidad juvenil; debió de tener bastantes más; el mismo Marco Aurelio tuvo nueve, entre hijos e hijas. Después de tres siglos renacía la edad de oro en que Cornelia, madre de los Gracos y mujer ejemplar, había dado a la patria doce hijos.

Educación

Apenas venido al mundo el recién nacido, niño o niña, se le confiaba a una nodriza: había pasado la época en que las madres criaban a sus hijos ellas mismas. Pero la “nodriza” hace mucho más que amamantar: la educación de los chavales, hasta la pubertad, le está confiada a ella y a un “pedagogo”, llamado también “criador” *(nutritor, tropheus)*, encargado de su buena educación; el de Marco Aurelio le había enseñado a cuidarse de su persona con sus propias manos y a no aficionarse a las carreras del Circo. Los niños viven con ellos, toman con ellos sus comidas, pero cenan con sus padres y los invitados de éstos ya que la comida de la noche tenía algo de ceremonial. Tanto el ama de cría como el pedagogo contaron siempre mucho; Marco Aurelio hablará con la piedad conveniente de su padre natural, de su padre

adoptivo y de su “criador”, y el emperador Claudio conservará un rencor duradero hacia su pedagogo, que abusaba de los azotes. Cuando una muchacha se casa, su madre y su ama van juntas, la noche de bodas, a dar los últimos consejos al joven esposo. Pedagogo, nodriza y hermano de leche son una vicefamilia, con libertad para todas las indulgencias y aun complacencias, que puede pasar por alto las leyes del mundo; en el asesinato de su madre, Nerón tendrá por cómplice a su “criador”; y cuando todos lo abandonen, empujado a la muerte por sus subordinados en rebeldía, su nodriza será la única que lo consuele; y ella será quien lo amortaje después de su suicidio, con la ayuda de su concubina Acté. A pesar de lo cual, Nerón se había portado severamente con su hermano de leche, con quien debiera haber tenido alguna piedad. Un filósofo estoico pronunció un día un sermón sobre el amor a la familia; explicó que este amor corresponde a la Naturaleza, que es también la Razón, y por eso mismo los hijos amaban a su madre, a su ama de cría y a su pedagogo.

Tratándose de buenas casas, la vicefamilia vive sanamente en el campo, lejos de las tentaciones, bajo la dirección de alguna mujer de la parentela, vieja y severa. “A sus virtudes experimentadas y seguras se les confiaba toda la progenitura de una misma casa. Ella era quien reglamentaba los estudios y los deberes de los niños, así como sus juegos y sus distracciones”. César y Augusto fueron educados así; el futuro emperador Vespasiano “fue educado bajo la dirección de su abuela paterna en sus tierras de Cosa”, a pesar de que vivía su madre. Una abuela paterna tenía, en efecto, que ser severa, mientras que el papel de la abuela materna era sobre todo de indulgencia; y un reparto análogo se daba entre los tíos, cuyos nombres eran respectivamente símbolos de severidad y de condescendencia.

Pudiendo ser la realidad de una educación bastante diferente de la autosatisfacción de los educadores, he aquí un profesor romano que nos presenta la otra cara de la cuestión; si bien es cierto que habla con una particular severidad, como lo exigía su profesión (en Roma, los filósofos y también a veces los profesores de retórica ocupan en la sociedad un lugar aparte, un poco como los sacerdotes entre nosotros). En su opinión, el niño, que se supone recibe educación en casa de sus padres, no recibe de su entorno sino lecciones de “molicie”; su indumentaria de niño es tan lujosa como la de los adultos y se desplaza igual que ellos en silla de manos; sus padres se extasían con sus salidas infantiles más descaradas; escucha en la mesa bromas atrevidas y canciones frívolas; y se da cuenta de la presencia en la casa de concubinas y favoritos. Ahora bien, más adelante podremos ver que en Roma los espíritus se hallaban impregnados de una doctrina de sentido común que condenaba por pervertido y decadente el mundo tal como iba; se pensaba, por otra parte, que la moralidad consistía no tanto en el amor de la virtud o en su práctica habitual, cuanto en la energía suficiente para resistir al vicio; la clave de bóveda del individuo era, por tanto, una fuerza de resistencia. La educación tenía teóricamente como fin templar el carácter mientras era tiempo oportuno para ello, de modo que los individuos pudiesen resistir, una vez adultos, al microbio del lujo y de la decadencia que, a causa de la

corrupción de los tiempos actuales, se había metido en todas partes; era un poco como cuando nosotros hacemos que los adolescentes practiquen el deporte porque sabemos muy bien que más tarde van a pasar el resto de sus vidas sentados en un despacho. Pues bien, en la práctica, lo contrario de la molicie es la actividad, la *industria*, que fortalece los músculos del carácter, mientras que la molicie los atrofia; Tácito, por ejemplo, nos habla de un senador procedente “de una familia plebeya, pero muy antigua y considerada; prevenía en su favor por su aire bondadoso más que por su energía, y, sin embargo, su padre lo había educado con toda severidad”.

Sólo la severidad, capaz de aterrorizar los apetitos tentadores, puede ejercitar la musculatura del carácter. Por eso, dice Séneca, “los padres hacen que el carácter todavía dúctil de los niños aprenda a soportar lo que le beneficiará; por más que lloren y pataleen, se les faja estrechamente, no sea que su cuerpo aún inmaduro se deforme, en vez de desarrollarse correctamente, y luego se les inculca la cultura propia de los hombres libres, incluso con el recurso al miedo, si es que la rechazan”. Semejante severidad corresponde al papel del padre, mientras que es propia de la madre la blandura; un niño bien educado sólo dirige la palabra a su padre llamándolo “señor” *(domine)*. Los advenedizos solían imitar enseguida esta costumbre aristocrática. La distancia entre padres e hijos era enorme. El profesor de retórica que hemos citado con anterioridad había perdido un hijo de diez años al que adoraba y que, según nos cuenta, le prefería a sus nodrizas y a la abuela que le educaba; a este hijo le aguardaba una espléndida carrera en la elocuencia judicial (un género de elocuencia que constituía entonces la parte más brillante, mundana y agitada de la vida literaria, algo así como el teatro entre nosotros); las excepcionales dotes del muchacho justificaban el duelo público del padre. Como es sabido, el presunto instinto materno o paternal mezcla casos individuales de amor de elección (que no tiene mayores ni menores probabilidades de producirse entre padre e hijo que entre dos individuos cualesquiera reunidos por los avatares de la existencia) y casos, sin duda más numerosos, de sentimiento parental “inducido” por la moral vigente; esta última enseñaba a los padres a amar a sus hijos como a los continuadores del nombre familiar y del prestigio de la estirpe. Sin vanos enternecimientos. Aunque se consideraba legítimo el llanto por la ruina de las esperanzas familiares.

Adopción

Nuestro profesor tenía además otra razón para llorar a su hijo predilecto: un gran personaje, un cónsul, acababa de adoptar a éste, lo que le prometía al niño una carrera pública brillante. La frecuencia de las adopciones, en efecto, es otro ejemplo del escaso sentimiento natural de la “familia” romana. Hay dos medios de tener hijos: engendrarlos mediante una boda adecuada o adoptarlos; éste podía ser un medio de impedir la extinción de una estirpe, así como también de adquirir la cualidad de padre de familia, exigida por la ley a los candidatos a los honores públicos y al gobierno de

las provincias: del mismo modo que el testador convertía en su continuador al que instituía como heredero, cuando se adoptaba a un muchacho bien escogido, se elegía a un sucesor digno de uno mismo. El futuro emperador Galba se ha quedado viudo, y sus dos hijos están muertos; desde hacía mucho tiempo había reparado en los méritos de un joven noble llamado Pisón; pues bien, en el testamento que redacta lo instituye su heredero, y luego acabará adoptándolo. También era posible, como hizo Herodes Atticus, adoptar aunque se tuviera hijos vivos. Los textos históricos hablan de la existencia de una adopción por testamento, pero no aparecen sus huellas en los textos jurídicos. El caso más sugestivo de herencia combinada con adopción es el de un cierto Octavio, quien, convertido en hijo y heredero de César, acabará siendo un día el emperador Octavio Augusto. En otras ocasiones, la adopción era, igual que el matrimonio, un medio para poner en orden el movimiento patrimonial; un suegro que aprecia en su yerno la deferencia de que da pruebas con respecto a él, lo adopta cuando éste, una vez huérfano, entra en posesión de una herencia: he aquí al suegro convertido en dueño de esta herencia, puesto que ha puesto a su yerno bajo su potestad, a título de hijo. En contrapartida, ayudará a este hijo adoptivo a hacer una excelente carrera en el Senado: de este modo la adopción regula las carreras.

Estos hijos a los que se mueve de un lado para otro como peones sobre el tablero de la riqueza y del poder no son unos pequeños seres a los que se quiere y mima; estos cuidados quedan para el ámbito doméstico. El niño ha aprendido a hablar de labios de su ama de cría; en las casas acomodadas, esta ama era una griega, a fin de que el pequeño aprendiera desde la cuna la lengua de la cultura. El pedagogo, a su vez, es el encargado de enseñarle a leer.

Escuela

¿Era la alfabetización un privilegio de la clase alta? Tres puntos claros se desprenden de los papiros de Egipto: había iletrados que tenían que acudir a otros para que les sostuvieran la pluma; había gentes del pueblo que sabían escribir; y había textos literarios, ya clásicos, en los más ínfimos villorrios. (Aquella “cultura”, simplemente, de la que el mundo antiguo estaba tan orgulloso.) Los libros de los poetas en boga llegan enseguida a todas partes, hasta el fin del mundo: hasta Lyon. Por lo demás, habría que establecer muchas matizaciones (como las que los historiadores del Antiguo Régimen conocen tan bien). En una novela nos encontramos con un antiguo esclavo muy orgulloso porque sabe leer las letras mayúsculas; lo que quiere decir que no podía leer la letra cursiva de los libros, así como de los papeles privados y los documentos, pero que sí entendía los rótulos de las tiendas o de los templos y los anuncios sobre elecciones o espectáculos, sobre alquileres y subastas, sin olvidar los epitafios. Por otra parte, si los preceptores privados sólo estaban al alcance de las familias más pudientes, había “tanto en ciudades como en aldeas”, según Ulpiano, “maestros que enseñaban las primeras

letras”; la escuela era una institución reconocida, el calendario religioso señalaba las vacaciones escolares y las clases eran por la mañana. Hemos descubierto una gran cantidad de documentos escritos de mano de gentes sencillas: cuentas de artesanos, cartas ingenuas, *graffiti* murales, tablillas de sortilegio… Sólo que escribir sin más para su propio uso es una cosa y otra muy distinta saber escribir a más altas instancias: para ello hay que conocer el estilo elevado, y ante todo la ortografía (que los *graffiti* ignoran). Hasta tal punto que, para redactar un documento público, un plácet o incluso un simple contrato, gentes que en rigor sabían leer y escribir se sentían “iletradas” y acudían a un escribano público *(notarius)*. Pero una parte más o menos importante de los niños romanos no habían dejado de ir a la escuela hasta los doce años, las niñas no menos que los niños (como nos lo confirma el médico Soranos); mejor aún, las escuelas eran mixtas.

A los doce años, los destinos de chicos y chicas se separaban, igual que los de ricos y pobres. Sólo los varones, si son de familia acomodada, continúan estudiando: bajo la vara de un “gramático” o profesor de literatura, estudian los autores clásicos y la mitología (de la que no creían una palabra, pero que hacía que pudiera reconocerse a las personas cultivadas); excepcionalmente, a algunas muchachas les ponía su padre un preceptor que les enseñaba sus clásicos. Hay que añadir que a los doce años una joven se halla en edad núbil, que algunas estaban otorgadas ya a un marido a esta edad tan precoz y aún no se había consumado el matrimonio; en cualquier caso, una chica es una adulta a los catorce años: “Los hombres las llaman entonces ‘señora’ *(domina, kyria)* y, al comprender que no les queda otra cosa que hacer que compartir el lecho de un hombre, se dedican a embellecerse y carecen de cualquier otra perspectiva”; el filósofo que escribió estas líneas concluía “que más valdría hacerles comprender que nada podrá hacerlas más estimables que mostrarse púdicas y reservadas”. En las buenas familias, se encierra desde entonces a las muchachas en la prisión sin barrotes de las labores de la rueca, que sirve para demostrar que no pasan el tiempo haciendo nada malo. Si una mujer adquiere una cultura de entretenimiento, sabe cantar, danzar y tocar un instrumento (canto, música y danza eran cosas que iban juntas) se la alabará y apreciará su talento, pero se tendrá buen cuidado en añadir que no por ello deja de ser una mujer honesta. Finalmente, será el marido quien eduque eventualmente a una mujer de buena familia, si es aún demasiado joven. Un amigo de Plinio tenía una esposa cuyo talento epistolar era muy encomiado: o era el marido el autor verdadero de sus cartas, o había sabido formar el hermoso talento de “aquella joven que había llevado de la virginidad al matrimonio”, y en consecuencia era él el creador de aquel talento. Por el contrario, la madre de Séneca se había visto impedida en el estudio de la filosofía por su marido, que sólo veía en semejante tarea la senda del libertinaje.

Mientras tanto, los jóvenes prosiguen sus estudios. ¿Para convertirse en buenos ciudadanos? ¿Para aprender su futuro menester? ¿Para adquirir los medios de

comprender algo en el mundo en que viven? No, sino para adornar su espíritu, para cultivarse en las bellas artes. Es un error pintoresco el de creer que la institución escolar se explica, a través de los siglos, por una función, la de formar al hombre o, por el contrario, la de adaptarlo a la sociedad. En Roma no se enseñaba materias formativas ni utilitarias, sino materias de prestigio, y en primer lugar, la retórica. En la historia es excepcional que la educación prepare al niño para la vida y sea una imagen reducida de la sociedad o una especie de modelo germinal; las más de las veces, la historia de la educación es la de las ideas corrientes en torno a la infancia y no se la puede explicar por la función social de la educación. En Roma se trataba de embellecer mediante la retórica el alma de los jóvenes, del mismo modo que durante el siglo último se los disfrazaba de marinos o de militares; la infancia es una edad que se enmascara para su embellecimiento a fin de hacerle encarnar una visión ideal de la humanidad.

Hemos prescindido de la educación en las regiones griegas del Imperio porque era diferente en muchos aspectos. En este terreno hay que creer a Nilsson; mientras que la escuela romana es un producto de importación y, como tal, se mantiene separada de la calle, de la actividad política y religiosa, la escuela griega formaba parte de la vida pública. Tenía como escenario la palestra y el gimnasio, ya que el gimnasio era una segunda plaza pública a la que todo el mundo tenía acceso y donde no era gimnasia todo lo que se hacía. Pero también se hacía, y en mi opinión la enorme diferencia entre la educación a la griega y la educación romana radica en que el deporte ocupaba la mitad de la primera; incluso las materias literarias (la lengua materna, Homero, la retórica, un poco de filosofía y mucha música, aun en tiempos del Imperio) se enseñaban en un rincón del gimnasio o de la palestra. A esta enseñanza, que se prolongaba hasta los dieciséis años, le seguían luego sin interrupción uno o dos años más con el mismo programa, durante los cuales se consideraba todavía al muchacho como un efebo.

Aparte de su carácter público, la música y la gimnasia, había aún otra diferencia. Ningún romano de buena cuna puede tenerse por cultivado si no ha habido un preceptor que le haya enseñado la lengua y la literatura griegas, mientras que los griegos más cultivados no se tomaban en serio el conocimiento del latín y se permitían ignorar a Cicerón y a Virgilio (sin que faltaran excepciones individuales, como es el caso del funcionario Appiano). Los intelectuales griegos que, como los italianos del siglo XVI, iban al extranjero a alquilar sus talentos, ejercían de la manera más natural en griego sus saberes médicos o filosóficos, en la que era la lengua de aquellas ciencias; y en Roma aprendían a chapurrear un poco de latín. Sólo a finales de la Antigüedad se pondrán los griegos a aprender metódicamente latín para poder llevar adelante una carrera jurídica en la administración imperial.

Adolescencia

A los doce años, el niño romano de buena familia abandona la enseñanza elemental; a los catorce, deja su indumentaria infantil y adquiere el derecho a hacer lo que todo muchacho anhela; a los dieciséis o diecisiete, puede optar por la carrera pública, o entrar en el ejército, no de otra manera que Stendhal se decidió a los dieciséis por ser húsar. No existe “mayoría de edad” legal, ni edad de la mayoría legal; no se habla de menores, sino solamente de impúberes, que dejan de serlo cuando su padre o su tutor advierten que están ya en edad de usar el atuendo adulto y de afeitarse el bozo incipiente. Aquí tenemos al hijo de un senador; a los dieciséis años cumplidos, es caballero; a los diecisiete, desempeña su primer cargo público: se ocupa de la policía de Roma, hace ejecutar a los condenados a muerte, dirige la Moneda; su carrera ya no se detendrá, llegará a ser general, juez, senador. ¿Dónde lo ha aprendido todo? En el tajo. ¿De sus mayores? De sus subordinados, mejor: tiene la suficiente altivez nobiliaria para que parezca que decide cuando le están haciendo decidir. Cualquier otro joven noble, a los dieciséis años, era oficial, sacerdote del Estado o se había estrenado ya en el foro.

Al aprendizaje sobre el tajo de los asuntos cívicos y profesionales se añade el estudio escolar de la cultura (el pueblo *posee* una cultura, pero no tiene la ambición de cultivarse); la escuela es el medio para semejante apropiación y, al mismo tiempo, modifica esta misma cultura: es así cómo llega a haber escritores “clásicos”, del mismo modo que de acuerdo con los cánones del turismo va a haber lugares que será preciso haber visitado, y monumentos que habrá que haber visto. La escuela enseña por fuerza a todos los notables actividades prestigiosas para todo el mundo, pero que sólo interesan a unos pocos, incluso entre quienes las admiran de lejos. Y, como sucede que una institución cualquiera se convierte enseguida en fin de sí misma, la escuela enseñará sobre todo, y llamará clásico, lo que resulte más fácil de enseñar; desde los tiempos de la Atenas clásica, la retórica había sabido elaborarse como doctrina establecida y dispuesta para ser enseñada. Fue así cómo los jóvenes romanos, entre los doce y los dieciocho o los veinte años, aprendían a leer a sus clásicos y luego estudiaban la retórica. ¿Y qué era la retórica?

Pues exactamente, nada útil, que aportara algo a la “sociedad”. La elocuencia de la tribuna, así como la del foro, desempeñaron un gran papel durante la República romana, pero su prestigio provenía mucho más de su brillo literario que de su función cívica: Cicerón, que no era precisamente hijo de un oligarca, tendrá el raro honor de ser admitido en el Senado porque su relumbre literario de orador no podía por menos de realzar el prestigio de la asamblea. Todavía en tiempos del Imperio, el público seguía los procesos como se sigue entre nosotros la vida literaria, y la gloria de los poetas carecía de la aureola de vasta popularidad que ceñía la frente de los oradores de talento.

Esta popularidad de la elocuencia le valió al arte retórica, o elocuencia en recetas, convertirse, junto al estudio de los clásicos, en la materia capital de la escuela romana; de manera que todos los muchachos aprendían modelos de discursos

judiciales o políticos, desarrollos-tipo y efectos catalogados (el equivalente a nuestras "figuras retóricas"). ¿Aprendían, por tanto, el arte de la elocuencia? No, porque muy pronto la retórica, como se la enseñaba en la escuela, se convirtió en un arte aparte, mediante el conocimiento de sus propias reglas. Llegó a haber, por tanto, entre la elocuencia y la enseñanza de la retórica, un verdadero abismo que la Antigüedad no dejó nunca de deplorar, al tiempo que se complacía en él. Los temas de discurso que se les proponían a los niños romanos no tenían nada que ver con el mundo real; al contrario, cuanto más abracadabrante era un tema, más materia proporcionaba a la imaginación; la retórica se había convertido en un juego de sociedad. "Supongamos que una ley ha decidido que una mujer seducida tenga la posibilidad de hacer condenar a muerte a su seductor o de casarse con él; ahora bien, durante una misma noche, un hombre viola a dos mujeres; una de ellas exige su muerte y la otra, contraer matrimonio con él": un tema como éste ofrecía ancho camino al virtuosismo, al gusto por el melodrama y el sexo, al placer de la paradoja y a las complicidades del humor. Pasada la edad escolar, no faltaban aficionados muy versados que continuaban ejercitándose en semejantes juegos, en su domicilio, ante un auditorio de auténticos expertos. Tal fue la genealogía de la enseñanza antigua: de la cultura a la voluntad de cultura, de ésta a la escuela y de esta última al ejercicio escolar convertido en un fin en sí mismo.

Juventud efímera

Mientras el niño romano, al pie de la cátedra, "le aconseja a Sila que renuncie a la dictadura" o delibera sobre lo que debe decidir la muchacha violada, ha alcanzado la pubertad. Comienzan unos años de indulgencia. Todo el mundo está de acuerdo: en cuanto los jóvenes se visten por primera vez de hombres, su primer cuidado consiste en granjearse los favores de una sirvienta o en precipitarse a Suburra, el barrio de mala fama de Roma: a menos que una dama de la alta sociedad, según se precisa, no ponga los ojos en ellos y tenga el capricho de espabilarlos (la libertad de costumbres de la aristocracia romana corría pareja con la de nuestro siglo XVIII). Para los médicos, como Celso o Rufo de Éfeso, la epilepsia es una enfermedad que se cura por sí misma en la pubertad, o sea, en el momento en que las chicas tienen sus primeras reglas y cuando los chicos mantienen sus primeras relaciones sexuales; lo que equivale a decir que pubertad e iniciación sexual son sinónimas para los muchachos, ya que la virginidad femenina sigue siendo sacrosanta. Entre su pubertad y su matrimonio se extendía, por tanto, para los jóvenes un periodo en que era corriente la indulgencia de los padres; Cicerón y Juvenal, moralistas severos, y el emperador Claudio, en sus funciones de censor, admitían que había que hacer algunas concesiones al ardor de la juventud. Durante cinco o diez años, el muchacho se entregaba al libertinaje, o tenía una amante; o en compañía de una banda de

adolescentes podía echar abajo la puerta de una mujer de mala vida y consumar una violación colectiva.

A lo dicho viene a añadirse un hecho folclórico semioficial; la organización de los jóvenes en una institución exclusiva de ellos. Bien conocidas en la parte griega del Imperio, las asociaciones de jóvenes *(collegia iuvenum)* existían también del lado latino, si bien sigue manteniéndose en la oscuridad su papel exacto, sin duda porque era múltiple y desbordaba (a causa de la sangre ardiente de la juventud) las actividades en las que se pretendía confinarlas. Aquellos jóvenes hacían deporte, esgrima y practicaban la caza a caballo; o bien se asociaban en el anfiteatro para la caza de las fieras, con gran admiración de sus compatriotas. Pero, por desgracia, no se contentaban con estas loables actividades físicas, adaptadas de la educación deportiva tan querida de la civilización griega: por el contrario, abusaban de su número y de su estatuto oficial y provocaban desórdenes públicos. En Roma, un privilegio reconocido desde siempre a la juventud dorada le permitía recorrer en pandillas las calles, durante la noche, zurrar al burgués, sobar a la burguesa y causar estropicios en las tiendas. Tampoco el joven Nerón se privó de estas prácticas, hasta el punto de que en una ocasión se vio molido a palos por un senador al que la banda había atacado y que no tuvo tiempo de reconocer al emperador entre sus agresores. Las asociaciones de jóvenes parecen haber reivindicado para sí este derecho folclórico. “Regresa de cenar lo antes posible, porque hay una banda sobreexcitada de muchachos de las mejores familias que saquea la ciudad”, se lee en una novela latina. Eran los mismos jóvenes que hacían de claque y de hinchas de los equipos de gladiadores y de cocheros entre los que se repartían las preferencias del público, cuya pasión deportiva podía llegar hasta batallas en toda regla. “Algunos, a quienes usualmente se denomina los Jóvenes”, escribe un jurista, “se dedican, en algunas ciudades, a jalear el griterío turbulento del público; si su falta se reduce a esto, se hará ante todo que los amoneste el gobernador, y, si reinciden, se los hará azotar, y luego se los dejará en libertad”.

Se trata de privilegios de la juventud, así como de privilegios del grupo constituido por los jóvenes. Cuando llega el momento del matrimonio se acaban las amantes y se acaban igualmente las relaciones con los compañeros de fechorías: eso es al menos lo que sostienen los poetas que componen los epitalamios y que, en sus cantos nupciales, no sienten ningún empacho en evocar los pasados desórdenes del joven esposo, al tiempo que aseguran que la novia es tan maravillosa que todo lo pasado ha acabado por completo.

Así fue al menos la primera moral romana. Pero, a lo largo del siglo II de nuestra era se fue difundiendo paulatinamente la moral nueva, que siquiera teóricamente puso fin a aquélla; esta segunda moral, apoyada en leyendas médicas (no hay que olvidar que la medicina antigua tenía más o menos la misma seriedad científica que la de los tiempos de Molière), se propuso encerrar el amor dentro de los confines del matrimonio, incluso para los jóvenes, e incitar a los padres a conservarlos vírgenes

hasta el día de sus bodas. El amor no es ciertamente un pecado, sino un placer; sólo que los placeres representan un peligro, lo mismo que el alcohol. Es preciso, por tanto, para la salud, limitar su uso, y lo más prudente es incluso abstenerse de ellos por completo. No se trata de puritanismo, sino de higiene. Los placeres conyugales, por su parte, son algo distinto: se identifican con la institución cívica y natural del matrimonio y constituyen, por consiguiente, un deber. Los germanos, descritos por Tácito como Buenos Salvajes, "sólo conocen el amor tardíamente, de manera que sus fuerzas juveniles no se agotan", como ocurre entre nosotros. Los filósofos, racionalizadores por vocación, apoyaban el movimiento, y uno de ellos escribió: "En lo que a los placeres del amor se refiere, es preciso, en la medida de lo posible, que te conserves puro hasta el matrimonio"; Marco Aurelio, emperador y filósofo a la par, se felicitará "de haber salvaguardado la flor de su juventud, de no haber ejercitado precozmente su virilidad, e incluso de haber retrasado el momento con creces"; de no haber tocado a su esclavo Theodotos ni a su sirvienta Benedicta, por más que lo hubiera deseado. Los médicos ordenan la gimnasia y los estudios filosóficos a fin de sustraerles a los jóvenes su energía venérea. Ha de evitarse la masturbación: no porque debilite propiamente las fuerzas, sino porque favorece la maduración demasiado temprana de una pubertad que se convertirá así en un fruto imperfecto, por precoz.

Matar al padre

A esta nueva moralidad se añaden argumentos extraídos de la moral antigua, cívica y que muestra su solicitud por el patrimonio; razones todas ellas que darán lugar a lo largo de los siglos del Imperio a una idea nueva, que será la de la mayoría. El tránsito a la edad adulta no será ya simplemente un hecho físico reconocido por el derecho consuetudinario, sino una ficción jurídica: se pasa de impúber a menor legal. Civismo: un muchacho que haya abusado de la indulgencia otorgada a sus placeres habrá perdido la ocasión, que ya no volverá a encontrar, de templar su carácter; el severo emperador Tiberio, que además era estoico, se apresuró a enviar a su sobrino Druso al frente de un regimiento "porque le gustaban demasiado los placeres de la capital"; haberse casado joven equivalía, por tanto, a un certificado de juventud honesta. Los juristas se habían preocupado desde siempre mucho más del patrimonio que de la moral; en efecto, un chaval de catorce años, como la herencia paterna se haga esperar, pedirá dinero en préstamo para pagar sus placeres, puesto que tiene capacidad jurídica para ello, y devorará de antemano su patrimonio: los usureros (que en Roma quiere decir todo el mundo) "pondrán gran empeño en hacerse con créditos de jóvenes que acaban de vestirse la toga viril, pero que siguen viviendo aún bajo la ruda autoridad paterna". Entonces se promulgaron algunas leyes, renovadas con frecuencia, según las cuales quienes prestaran dinero a hijos de familia perderían el derecho de exigir sus créditos, incluso después de la muerte del padre; nadie podría

recibir dinero en préstamo antes de haber cumplido veinticinco años. Pero cabían eventualmente otras soluciones: un abuelo o un tío paterno podían mantener contra su voluntad a un muchacho huérfano bajo la autoridad de su pedagogo, si es que éste daba muestras de ser capaz de ejercerla. Pero no dejaba de ser válido el principio de que todo joven púber, si era huérfano de padre, se convertía en su propio dueño. Cuenta Quintiliano, sin excesivos aspavientos, que un joven noble de dieciocho años, antes de morir en la flor de la edad, tuvo aún tiempo para nombrar heredera a su amante.

Llegamos así a una cuestión que parece importante, y lo es seguramente: una particularidad del derecho romano, que llamaba la atención a los griegos, era que, púber o no, casado o no, un muchacho permanecía bajo la autoridad de su padre y no se convertía en romano con todos los derechos, “padre de familia” a su vez, más que a la muerte de éste; más aún, su padre era su juez natural y podía condenarlo incluso a muerte mediante sentencia privada. Por otra parte, la capacidad del testador era prácticamente indefinida, y el padre podía desheredar a sus hijos. Consecuencia: un joven de dieciocho años, con tal de ser huérfano, podía instituir heredera a su buena amiga, mientras que un hombre maduro no podía ejercer ningún acto jurídico por propia autoridad si su padre vivía aún: “Cuando se trata de un hijo de familia”, escribe un jurista, “las dignidades públicas no intervienen para nada: aunque fuese cónsul, no tendría derecho a pedir dinero en préstamo”. Ésta era la teoría; ¿y la práctica? Moralmente, era peor.

Es indudable que jurídicamente la potestad paterna resultaba más suave. No todo el mundo deshereda a sus hijos y, para hacerlo, lo primero que se necesita es no morir intestado; el hijo privado de la sucesión puede tratar de conseguir que los tribunales anulen el testamento; en cualquier caso, sólo se le puede desheredar en tres cuartos. En cuanto a la condena a muerte por sentencia paterna, que juega un papel muy importante en la imaginación romana, los últimos ejemplos datan del tiempo de Augusto y suscitaron la indignación pública. Sigue siendo cierto que un hijo no tiene fortuna propia y que cuanto gane o reciba en herencia pertenece a su padre. Si bien éste puede adjudicarle un determinado capital, el “peculio” del que podrá disponer a su albedrío. Además de que el padre puede decidir, simplemente, emanciparlo. El hijo tenía por ello buenas razones para esperar y medios de actuación.

Pero tales medios no son sino expedientes y tales esperanzas representan otros tantos riesgos; psicológicamente, la situación de un adulto cuyo padre viva resulta insoportable. No puede mover un dedo sin el consentimiento paterno, ni cerrar un contrato, ni liberar a un esclavo, ni testar. Sólo es dueño, a título precario, de su peculio, exactamente igual que un esclavo. Y a semejantes humillaciones venía a añadirse el riesgo de verse desheredado, que era muy real. Hojeemos la correspondencia de Plinio: “Fulano ha instituido a su hermano heredero universal, en detrimento de su propia hija”; “Mengana ha desheredado a su hijo”; “Zutano, desheredado por su padre…”. La opinión pública, tan poderosa en su influencia sobre

los espíritus de la clase elevada, como puede comprobarse, no reprobaba semejantes comportamientos automáticamente: matizaba. “Tu madre ha tenido una buena razón para desheredarte”, escribía el mismo Plinio. Por lo demás, es cosa bien sabida cómo funcionaba la demografía de cualquier sociedad antes de Pasteur: la mortalidad multiplicaba los viudos, las viudas, el número de las mujeres que morían de parto y las segundas nupcias; y como el padre tenía libertad casi completa para testar, los hijos del primer matrimonio temían a una madrastra.

Una última servidumbre: el hijo no puede hacer carrera sin el consentimiento del padre; podrá desde luego conseguir que lo nombren senador, si es noble, y, si no pasa de notable, llegar a ser al menos senador del Consejo de su ciudad. ¿Pero cómo pagar los considerables gastos a los que obligarán semejantes honores, en unos tiempos en los que un hombre público sólo hacia carrera gracias al pan y al Circo? De modo que sólo se le ocurrirá tratar de convertirse en senador o en consejero por orden de su padre, que será quien corra con los gastos necesarios a costa del patrimonio familiar. Sobre un edificio público del África romana, construido a sus expensas por determinados consejeros, en nombre de los honores recibidos, se lee una inscripción según la cual había sido el padre quien había sufragado los gastos a favor de su hijo. Como consecuencia de todo ello, era el padre quien decidía soberanamente entre sus hijos; el número de plazas en el Senado y en los Consejos de las ciudades era limitado, y eran pocas las familias que podían aspirar a que ingresara en ellos más de un hijo; y además, los gastos eran considerables. El hijo que fuese a tener el costoso honor de hacer carrera sería el que su padre escogiera; y no se dejaba de exaltar el sacrificio de los otros, felices de dejar el puesto a su hermano. Precisemos que no existía el derecho de primogenitura; en cambio, la costumbre aleccionaba a los más jóvenes a inclinarse ante la prioridad del mayor.

Testamento

La muerte del padre anunciaba, por tanto, a los hijos la herencia, salvo en caso de mala suerte, y, de cualquier manera, el fin de una especie de esclavitud; los hijos se convertían en adultos, y la hija, si no estaba aún casada o se había divorciado, pasaba a ser una heredera, libre de contraer matrimonio con quien quisiera (puesto que su consentimiento para el matrimonio, requerido por el derecho, era a la vez un presupuesto del mismo derecho, por lo que la hija lo único que tenía que hacer era obedecer a su padre). Pero seguía siendo necesario que la heredera no volviese a caer bajo otra autoridad, la de su tío paterno; este severo personaje pretenderá prohibirle los amantes secretos y la mantendrá ocupada en las labores forzadas de la rueca y del huso. El poeta Horacio la compadecía por ello tiernamente.

No hay por ello de qué sorprenderse ante la obsesión por el parricidio y su relativa frecuencia. Era un enorme crimen explicable con buenas razones y no un prodigio freudiano. “Durante las guerras civiles y sus proscripciones”, cuenta Velleio,

tiempos en los que abundaban las denuncias, "no hubo lealtad comparable con la de las esposas, la de los libertos fue mediana, la de los esclavos brilló por su ausencia y la de los hijos fue igual a cero, ¡hasta tal punto resulta difícilmente soportable la dilación de una esperanza!".

Los únicos romanos que son personas con plenos derechos resultan serlo, por tanto, los ciudadanos libres que, huérfanos o emancipados, son "padres de familia", lo mismo si están casados que si no, y poseen un patrimonio. El puesto de padre de familia es algo aparte en la moral vigente; lo dice Aulo Gelio, que menciona la discusión siguiente: "¿Es preciso obedecer siempre a su padre? Algunos responden: Sí, siempre". "¿Y si tu padre te ordenara traicionar a la patria?". Otros responden con sutileza que en realidad no se le obedece nunca, puesto que a quien se obedece es a la moral, cuyas órdenes el padre expresa. Aulio Gelio replica inteligentemente que hay un tercer orden de cosas, que ni el bien las impone ni son inmorales, tales como casarse o permanecer célibe, emprender tal o cual oficio, partir o quedarse, solicitar o no los honores públicos. La autoridad paterna se ejercita precisamente con respecto a este tercer orden de cosas.

La autoridad familiar y la dignidad social de los padres de familia tienen en el testamento su arma y su símbolo. Porque el testamento es una suerte de confesión en la que el hombre social se revela por entero y por la que habría de ser juzgado. ¿Había instituido heredero al más digno? ¿Había legado algo a todos sus fieles? ¿Hablaba de su mujer en términos que habrían de ser para ella un certificado de buena esposa? "¡Cuánto tiempo se nos va en deliberar en nuestro fuero interno sobre a quién legaremos algo y en qué cantidad! En ningún otro caso damos tantas vueltas a nuestras decisiones". Todos los miembros de la familia, próximos o lejanos, han de recibir alguna cosa, igual que los restantes de la casa: el testamento manumite a los esclavos con méritos y no se olvida a los libertos que han permanecido fieles ni a los clientes.

La lectura pública del testamento era el acontecimiento por antonomasia, ya que los legados y las herencias no lo eran todo, y el testamento adquiría valor de manifiesto. La costumbre de designar "herederos por sustitución", que no iban a tocar un céntimo (salvo si el heredero principal rechazaba la sucesión), permitía inscribir todos los nombres propios que el testador quisiera, titular cada uno de ellos de una fracción teórica de la herencia, que medía la estima que el difunto tenía por unos y otros. De esta forma se podía insultar *post mortem* a aquellos a quienes se había detestado en secreto, así como cabía igualmente saludar a la gente valiosa: en la aristocracia existía la costumbre de dejar un legado a los grandes escritores de actualidad. Plinio, orador célebre entonces, que acudía a todas las ceremonias de apertura de testamentos, hacía notar con satisfacción que le legaban siempre la misma suma que a su rival y amigo el orador Tácito (no miente, desde luego, y los epigrafistas han hallado un testamento en que se le nombra). La política intervenía en ello a su vez; un senador que había gozado siempre de excelente fama perdió su

reputación a causa de su testamento, en el que prodigaba adulaciones a Nerón (evidentemente, con la intención de evitar la anulación del mismo y que el Fisco imperial confiscara su sucesión); otros, en cambio, insultaban a los todopoderosos libertos, ministros del soberano, o incluso se permitían expresiones poco gratas para el propio emperador, lo mismo si se llamaba Nerón o Antonino Pío… Un testamento era algo tan estupendo, algo de lo que uno se enorgullecía, que había muchos que sólo con dificultad se resistían al deseo de ofrecer una lectura después de un banquete, para alegrar de antemano a los legatarios y para hacerse querer.

Es bien conocida la importancia que han tenido en otras sociedades el ritual del lecho de muerte y las últimas palabras. En Roma, esa importancia la tenía el testamento, en el que se ponía de manifiesto el individuo social; y luego, como podrá verse, el epitafio, mediante el cual se manifestaba lo que podría calificarse como el individuo público.

El matrimonio

En la Italia romana, un siglo antes o después de nuestra era había cinco o seis millones de hombres y mujeres que eran ciudadanos libres. Vivían en centenares de territorios rurales que tenían como centro una ciudad con sus monumentos y sus “residencias particulares”, o *domus*; los territorios recibían el nombre de *civitates*. Se contaban, además, uno o dos millones de esclavos que eran, o bien sirvientes domésticos, o bien trabajadores agrícolas. No sabemos gran cosa de sus costumbres, salvo que la institución privada que era entonces el matrimonio les estaba vedada e iba a seguirlo estando hasta el siglo III. Era un rebaño que se suponía vivía en estado de promiscuidad sexual, con la excepción de un puñado de esclavos de confianza que eran los administradores de sus amos o bien, como esclavos del propio emperador, sus funcionarios. Estos privilegiados podían tomar de forma estable una concubina exclusiva o la recibían de manos de su amo.

¿Cómo saber si uno está casado?

Volvamos, por tanto, a los hombres libres. Entre ellos, los hay que nacieron libres del matrimonio cabal de un ciudadano y una ciudadana; otros son bastardos nacidos de una ciudadana; y otros, en fin, nacieron en la esclavitud, pero se vieron luego liberados; ahora bien, todos son igualmente ciudadanos y pueden recurrir a la institución cívica del matrimonio. A nuestros ojos se trata de una institución paradójica: el matrimonio romano es un acto privado, un hecho que ningún poder público tiene por qué sancionar: no hay que presentarse ante el equivalente de un alcalde o de un párroco; es un acto no escrito (no existe contrato matrimonial, sino únicamente un contrato de dote…, si es que la prometida la tiene) e incluso informal; aunque se haya dicho lo contrario, no había ningún gesto simbólico que se considerara de rigor. En suma, el matrimonio era un acontecimiento privado, como entre nosotros los esponsales. Entonces, ¿cómo podía decidir un juez, en caso de litigio en torno a una herencia, si un hombre y una mujer estaban casados de verdad? A falta de gestos o escritos formales, el juez tenía que decidir por indicios, como hacen los tribunales para establecer un hecho cualquiera. ¿Y qué indicios? Por ejemplo, basándose en actos inequívocos, como una constitución de dote, o incluso por gestos que acreditaban la intención de casarse: el presunto marido había calificado siempre como esposa a la mujer que vivía con él; o había testigos que

podían atestiguar haber asistido a una pequeña ceremonia cuyo carácter nupcial era patente. En casos límite, sólo los dos cónyuges podían saber si, en su opinión, se habían casado.

No tenía menos importancia establecer si los cónyuges se hallaban unidos en auténticas nupcias; porque el matrimonio, aunque institución privada, no escrita e incluso no solemne, era una institución de hecho que no dejaba de surtir efectos jurídicos: los niños nacidos de semejante unión son legítimos; reciben el nombre de su padre y continúan la línea familiar; a la muerte del padre, le suceden en la propiedad del patrimonio… si no han sido desheredados. Una precisión más, antes de concluir con las reglas del juego: el divorcio. Desde el punto de vista jurídico, está tan a disposición de la mujer como del marido, y es tan informal como el mismo matrimonio: basta con que el marido o la mujer se separen con la intención de divorciarse. Había ocasiones en que los juristas vacilaban: ¿simple desavenencia o verdadera separación? Ni siquiera era estrictamente necesario prevenir al ex cónyuge, y en Roma se vio a maridos divorciados por simple iniciativa de su esposa, sin que ellos se hubiesen enterado. Por lo que hace a la esposa, lo mismo si la iniciativa ha sido suya que si se ha visto repudiada, se marcha del domicilio conyugal con su dote, si es que la tiene. En cambio, si hay hijos, parece que se quedan siempre con el padre. Se divorciaban y se volvían a casar con mucha frecuencia; de manera que en casi todas las familias coexistían bajo el mismo techo niños nacidos de diferentes matrimonios, y además, niños adoptados.

La ceremonia nupcial implicaba la presencia de testigos, útiles en caso de impugnación. Existía también la costumbre de los regalos de boda. Por supuesto, la noche de bodas se desenvolvía como una violación legal y la esposa salía de ella "ofendida contra su marido" (el cual, habituado al uso de sus esclavas domésticas, no distinguía demasiado entre iniciativa y violación); pero también era frecuente que, durante la primera noche, el esposo novel se abstuviera de desflorar a su esposa, por respeto a su timidez: sólo que en este caso contaba con la compensación… de sodomizarla: Marcial y Séneca el Viejo lo refieren proverbialmente y la *Casina* lo confirma. También China conocía esta extraña derivación. Cuando la esposa se halla encinta ha de abstenerse del abrazo conyugal durante el tiempo de su gravidez; Eliano y el Pseudo-Quintiliano encuentran natural semejante pudor, ya que los animales, según ellos, lo tienen también. Como los placeres conyugales son legítimos, los invitados, durante la noche de bodas, tienen el derecho, y aun el deber, de celebrarlos gallardamente. Un poeta, en su epitalamio, llega al extremo de prometer al recién casado una siesta de amor; atrevimiento perdonable al día siguiente de su boda; en otras circunstancias, hacer el amor cuando no es de noche sería un libertinaje desvergonzado.

¿Por qué se casaba uno? Para acceder a una dote (era un medio honorable de enriquecimiento) y para tener, mediante un matrimonio cabal, unos vástagos que, como legítimos que eran, habrían de recibir un día la sucesión, al tiempo que

perpetuarían el cuerpo cívico, el núcleo de los ciudadanos. Los políticos no hablaban exactamente de natalidad, o de mano de obra futura, pero sí del mantenimiento del núcleo de ciudadanos que era necesario para hacer durar la ciudad mediante el ejercicio del "oficio cívico" o la suposición del mismo. Un senador no más fastuoso que otro cualquiera, Plinio el Joven, añadía a este propósito que había un segundo procedimiento para fortalecer el núcleo cívico: manumitir a los esclavos que lo merecieran y hacer así ciudadanos. Puede imaginarse, entre nosotros, un ministerio de la Natalidad que naturalizara a los trabajadores inmigrados…

Monogamia y pareja

Lo mismo si se trata de verdadero matrimonio que de concubinato, la monogamia reina con exclusividad. Pero monogamia y pareja no son exactamente lo mismo. No vamos a preguntarnos aquí cómo se desenvolvía en realidad la vida cotidiana de maridos y mujeres, sino cómo exigía la moral vigente, en las diferentes épocas, que un marido considerara a su mujer: ¿como una persona, su igual, constituyendo el rey y la reina el modelo de la pareja (aun cuando la referida reina le sirviera de hecho de criada bajo un nombre más honorable)? ¿O como una simple criatura, eterna menor, sin otra importancia que la personificación de la institución matrimonial? La respuesta es fácil: en el siglo primero antes de nuestra era había que considerarse como un ciudadano cumplidor de todos sus deberes cívicos; un siglo más tarde, como un buen marido que respeta oficialmente a su mujer. En otros términos, llegó un momento en que se había interiorizado en una moral aquella institución cívica y dotal que era el matrimonio monogámico. ¿A qué se debió semejante mutación? Michel Foucault piensa que el papel de los hombres, de los varones, cambia cuando el Imperio sucede a la República y a las ciudades griegas independientes; los miembros de la clase dirigente pasan de ser ciudadanos militantes a notables locales y fieles súbditos del emperador. El ideal greco-romano de dominio de sí, de autonomía, se hallaba vinculado a la voluntad de ejercer también un poder en la vida pública (nadie es digno de gobernar si no es capaz de gobernarse); bajo el Imperio, la soberanía de sí mismo deja de ser una virtud cívica y se convierte en un fin en sí: la autonomía procura la tranquilidad interior y vuelve a uno independiente de la Fortuna y del poder imperial. Tal era de modo eminente el ideal del estoicismo, la más difundida de todas aquellas sectas sapienciales, o "filosofías", que tuvieron en aquel entonces tanta influencia como entre nosotros las ideologías o la religión. Pues bien, el estoicismo predicó abundantemente la nueva moral de la pareja. Una precisión aún: cuanto vamos a relatar no se refiere más que a la décima o a la vigésima parte de la población libre, de la clase rica, que presumía también de cultura; la documentación no permite otra cosa. En las campiñas italianas, los campesinos libres, pequeños propietarios o aparceros de los ricos, estaban casados: pero no se sabe demasiado

sobre ellos; civismo o estoicismo no eran opciones que tuvieran mucho que ver con ellos.

Moral cívica, y luego moral de la pareja. Al pasar de la una a la otra, en un siglo o dos, lo que cambió fue no tanto la conducta de la gente (no seamos demasiado optimistas), y ni siquiera el contenido de las normas que se suponía que estaban vigentes, como una cosa más formal y en consecuencia más decisiva: el título en cuyo nombre cada moral se atribuía el derecho de dar preceptos y, al mismo tiempo, la forma bajo la cual consideraba a los hombres: como soldados del deber cívico o como personas morales responsables. Y tales formas arrastraban consigo el contenido. La primera moral decía: “Casarse constituye uno de los deberes del ciudadano”; y la segunda: “Si lo que se quiere es ser un hombre de bien, sólo se puede hacer el amor para tener hijos; el estado conyugal no sirve para los placeres venéreos”. La primera moral no pone en duda lo bien fundado de las normas: puesto que sólo el matrimonio cabal permite reglamentariamente engendrar ciudadanos, hay que obedecer y casarse. La segunda, en cambio, menos militarista, quiere descubrir una buena base en las instituciones: ya que existe el matrimonio y que su duración desborda ampliamente el deber de engendrar hijos, hay que suponer que habrá de tener otra razón de ser; al hacer vivir juntos de por vida a dos seres racionales, el esposo y la esposa, es también una amistad, un afecto duradero entre dos personas de bien que no van a hacer el amor tan sólo para perpetuar la especie. En resumen, la nueva moral aspiraba a ofrecer prescripciones justificadas a personas racionales; como por otra parte se sentía incapaz de la osadía de criticar las instituciones, no tenía más remedio que tratar de descubrir un fundamento no menos razonable para el matrimonio. Semejante combinación de buena voluntad y de conformismo hizo nacer el mito de la pareja. De acuerdo con la vieja moral cívica, la esposa no era más que un utensilio al servicio del oficio de ciudadano y de jefe de familia; hacía hijos y redondeaba el patrimonio. En la segunda moral, en cambio, la mujer es una amiga; se convierte en “la compañera de toda una vida”. Lo único que le falta es seguir siendo razonable; o sea, que acepte su inferioridad natural y obedezca; el marido la respetará como un verdadero jefe respeta a sus fieles auxiliares, que son sus amigos inferiores. En suma, la pareja hizo su aparición en Occidente el día en que una moral dio en preguntarse por las buenas razones en cuyo nombre un hombre y una mujer tenían que pasar juntos su vida, y se negó a seguir aceptando la institución como una suerte de fenómeno natural.

El matrimonio como deber que cumplir

Esta nueva moral se enunciaba así: “He aquí cuál es el deber de un hombre casado”. Mientras que la formulación de la moral cívica rezaba de la siguiente manera: “Casarse es uno de los deberes del ciudadano”. Resultado: semejante manera de expresarse incitaba a los predicadores de ética a invocar la existencia de este

deber; hacia el año 100 antes de nuestra era, un censor se dirige en estos términos a la asamblea de los ciudadanos: “El matrimonio es una fuente de trastornos, como todos sabemos; pero no por ello hay que dejar de casarse, por civismo”. Y todo ciudadano se veía incitado a plantearse expresamente la cuestión de saber si iba a resolverse a cumplir semejante deber. El matrimonio no se daba por supuesto, sino que había que planteárselo: lo que ha dado lugar a la ilusión de una crisis de la nupcialidad, de una difusión del celibato (son bien conocidas esas obsesiones colectivas, que ninguna prueba estadística es capaz de desvanecer); los romanos sufrieron esa misma ilusión antes que sus propios historiadores, y el emperador Augusto tuvo que promulgar algunas leyes especiales a fin de que los ciudadanos se decidieran por el matrimonio.

Se consideraba, por tanto, al matrimonio como un deber más entre otros, como una opción que podía adoptarse o rehuirse. No es sin más la “fundación de un hogar”, el eje de una vida, sino una de las numerosas decisiones dinásticas que un ciudadano libre habrá de tomar: ingresar en la carrera pública o quedarse en la vida privada a fin de engrosar el patrimonio dinástico, llegar a ser un militar o un orador, etc. La esposa no será tanto la compañera de este ciudadano como el objeto de una de sus opciones. Hasta tal punto será un objeto que podría suceder que dos señores se la cuelen amistosamente. Catón de Utica, modelo de todas las virtudes, le prestó su mujer a uno de sus amigos y volvió más tarde a casarse con ella, beneficiándose de paso de una inmensa herencia; y un cierto Nerón le “prometió” (era el término consagrado) su esposa Livia al futuro emperador Augusto.

El matrimonio no es más que uno de los actos de una vida, y la esposa nada más que uno de los elementos de la familia, que comprende igualmente los hijos, los libertos, los clientes y los esclavos. “Si tu esclavo, tu liberto, tu mujer o tu cliente se atreven a replicarte, montas en cólera”, escribe Séneca. Los señores, jefes de una familia, tratan las cosas entre ellos, como de poder a poder, y si uno de ellos tiene una decisión grave que tomar, reúne el “consejo de sus amigos” en vez de discutir la cuestión con su mujer.

¿El Señor y la Señora componen “una pareja”? ¿Permite el Señor que sus visitantes vean a su Señora, como hacen los occidentales en la actualidad, o bien la Señora se retira enseguida, como en los países islámicos? ¿Y cuando se invita al Señor a cenar, conviene invitar también a la Señora? Las escasas indicaciones de los documentos no me han permitido llegar a una conclusión neta; la única cosa clara es que la Señora, debidamente acompañada, tiene derecho a visitar a sus amigas.

Una mujer es un niño grande que hay que cuidar a causa de su dote y de su noble padre. Cicerón y sus corresponsales chismorrean acerca de los caprichos de esas adolescentes de por vida, que por ejemplo se aprovechan de la ausencia de un marido, que ha ido de gobernador a una provincia lejana, para divorciarse y volverse a casar. Puerilidades tan desarmantes como éstas no dejaban de ser realidades que tenían consecuencias en las relaciones políticas entre gentes de rango. Por supuesto, estas ingenuas criaturas no estaban en situación, a pesar de todo, de dejar en ridículo a su

dueño y señor: el tema molieresco del cornudismo era desconocido y, de no haber sido así, Catón, César y Pompeyo hubiesen sido cornudos ilustres. Un marido es el dueño de su mujer, como de sus hijas y de sus criados; que su mujer le sea infiel no es un ridículo, sino una desgracia, ni más ni menos que si su hija se deja embarazar o si uno de sus esclavos incumple sus deberes. Si su mujer le engaña, le echarán en cara por su falta de vigilancia o de firmeza, así como por haber incurrido en la debilidad de dejar que la adúltera campara por sus respetos en la ciudad. Igual que entre nosotros cuando se reprocha a unos padres ser demasiado débiles y echar a perder a sus hijos, que de esta forma se deslizarán hacia la delincuencia, con el consiguiente aumento de la inseguridad pública. El único medio de que disponían un marido o un padre para prevenir semejante perjuicio consistía en ser los primeros en denunciar públicamente la mala conducta de los suyos. El emperador Augusto enumeró en un edicto las aventuras de cama de su hija Julia; y Nerón el adulterio de su esposa Octavia. Había que dejar en claro que no tenían "paciencia" —es decir, complacencia — para el vicio. La opinión pública se preguntaba en cambio si había que admirar o que condenar el silencio estoico de otros esposos.

Como a los maridos se los consideraba ultrajados más bien que en ridículo, y dado que las divorciadas recobraban su dote, el resultado era una enorme frecuencia de divorcios en la clase alta (César, Cicerón, Ovidio, Claudio, se casaron tres veces) y es posible que también entre la plebe de las ciudades. En Juvenal nos encontramos con una mujer del pueblo que consulta al adivino ambulante sobre si deberá abandonar a su tabernero para casarse con un comerciante de ropa de segunda mano (profesión próspera en aquella época en que la vestimenta popular se adquiría en el rastro). Nada más ajeno a los romanos que el sentido bíblico de la apropiación de una carne; no rehusaban casarse con una divorciada o, como el emperador Domiciano, volver a tomar por esposa a la que mientras tanto había sido de otro marido. No haber conocido durante toda la vida más que a un solo hombre era sin duda un mérito, pero únicamente ciertos cristianos emprenderán la tarea de hacer de ello un deber y pretenderán que se prohíba a las viudas casarse de nuevo.

Falso nacimiento de la pareja

Como el matrimonio era un deber cívico y un beneficio patrimonial, todo lo que la moral antigua exigía a los esposos era que desempeñaran una tarea definida: tener hijos, hacer que funcionara la casa. En consecuencia, la moralidad tendrá en cuenta dos tipos de matrimonio: por un lado, el estricto deber en cuestión y, por otro, una unión facultativa, que será un mérito suplementario o una suerte, la de formar una pareja unida. De modo que la pareja va a hacer en Occidente una entrada que será una entrada falsa. Siendo un hogar lo que es, los esposos tendrán el estricto deber de cumplir con sus tareas respectivas. Si, por añadidura, se entienden bien, ello constituirá un mérito más, pero no un presupuesto. Se celebraba saber que dos

esposos se entendían bien, como Ulises y Penélope en otro tiempo, o que se adoraban, como Filemón y Baucis según la leyenda; pero era cosa bien sabida que no sucedía así siempre. Nadie pensaba en confundir la realidad del matrimonio con el éxito de la pareja.

El amor conyugal era una suerte dichosa: pero no era el fundamento del matrimonio ni la condición de la pareja. Se sabía que el malentendimiento era una calamidad muy extendida, y la gente se resignaba; los moralistas decían que si se aprendía a soportar los defectos y humores de una esposa, uno se formaba para afrontar las contrariedades de este mundo; en innumerables epitafios, un marido habla de su "queridísima esposa", pero, hay otros epitafios, no menos numerosos, en los que prefiere decir: "Mi esposa, que nunca me dio motivos para querellarme contra ella" *(querella)*. Los historiadores redactaban listas de casos de parejas unidas hasta la muerte; lo que no obsta para que, si había que dirigir una felicitación a un recién casado, se le dijera, como Ovidio: "¡Ojalá pueda tu mujer igualar en incansable bondad a su marido! ¡Que sean infrecuentes las escenas conyugales que turben vuestra unión!". Al decir esto, el poeta, sagaz y cortés, no estaba metiendo la pata, ni trataba de fastidiar.

Como no es obligatorio, el mérito de tratar bien a la propia mujer se acrecienta, el hecho de "ser un buen vecino, un huésped amable, dulce con su esposa y clemente con su esclavo", como escribe el moralista Horacio. El ideal de la ternura entre esposos se había limitado siempre, desde Homero, a la estricta obligación matrimonial. Los bajorrelieves muestran al marido y a la mujer dándose la mano, y no se trataba de un símbolo del matrimonio, por más que así se haya dicho, sino de una deseable concordia suplementaria. Ovidio, al partir para el exilio, dejó a su mujer en Roma, donde ella administrará el patrimonio del poeta y tratará de obtener su perdón, mientras él le escribirá que hay dos cosas que los unen: el "pacto marital", así como también "el amor que hace de nosotros dos socios". Entre el deber y esta dulzura suplementaria puede surgir un conflicto: ¿qué hacer si la esposa amada es estéril? "El primero que repudió a su mujer a causa de su esterilidad tuvo un motivo aceptable, pero no escapó a determinadas censuras en la opinión pública *[reprehensio]*, porque ni siquiera el deseo de tener hijos hubiera debido prevalecer sobre la afección duradera por una esposa", escribió el moralista Valerio Máximo.

La nueva ilusión

¿Había hecho ya la pareja su aparición en Occidente? No; un mérito no es un deber. ¡Hay que matizar! Se encomia el buen entendimiento allí donde se constata su presencia, pero no se lo considera como una norma cuya realización haya de presuponer la institución, mientras que el desacuerdo pasa por enojoso más que por demasiado previsible. Esto va a ser en adelante lo usual en la nueva moral, emparentada con el estoicismo, en la que el ideal de la pareja se convierte en un

deber. Resultado: una ilusión; plantearse la hipótesis de un desentendimiento entre cónyuges pasará ahora por maledicencia o derrotismo. Del mismo modo, el síntoma que permita reconocer con facilidad a los campeones de la nueva moral de la pareja va a ser su estilo edificante: cuando Séneca o Plinio hablen de su vida conyugal, lo harán en un tono sentimental, virtuoso, ejemplar. Consecuencia práctica: el lugar atribuido teóricamente a la esposa ya no es el mismo. En la moral antigua se hallaba situado en medio del conjunto doméstico, sobre el que ejercía un mandato por delegación marital. En la nueva se la coloca en pie de igualdad con los amigos, que tanta importancia tienen en la vida social greco-romana; en opinión de Séneca, el vínculo conyugal resulta perfectamente equiparable al pacto de amistad. ¿Se derivaron de todo ello muchas consecuencias prácticas? Lo dudo. Lo que debió de cambiar fue el estilo en el que los maridos hablaban de sus mujeres en medio de una conversación general, o al dirigirse a ellas ante terceros.

Acontece con esta transformación moral como con toda la historia de las ideas: después de un siglo de sociología de la cultura, son cada vez más numerosos los historiadores que confiesan que se sienten incapaces de explicar las mutaciones culturales y que no tienen ni la menor idea de lo que podría significar en esta materia una explicación causal. Lo único comprobado es que la causa no fue el estoicismo; la nueva moral contó con partidarios entre los enemigos de los estoicos y entre los neutrales.

El filósofo Plutarco, platónico, ponía gran cuidado en distanciarse del estoicismo, aquel rival todavía triunfante, enfrentado con el reto del nuevo platonismo. Pero no por ello dejó de formular a su vez la teoría del amor conyugal, considerado como una variedad superior de la familia. Por su parte, el senador Plinio no pertenecía a ninguna secta: había preferido la elocuencia a la sabiduría. En sus cartas, se nos presenta como hombre recto y decide sobre todo lo habido y por haber con la autoridad que tenían en Roma los senadores; por ejemplo, que un segundo matrimonio es loable, aun cuando a causa de la edad de alguno de los cónyuges no pueda pensarse en la procreación: porque el verdadero fin del matrimonio es la ayuda y la amistad que los esposos se otorgan el uno al otro. Él mismo da a entender que mantiene con su mujer unas relaciones distinguidas y sentimentales, en las que da pruebas del mayor respeto, una amistad profunda y un cúmulo de virtudes; el lector moderno no tiene más remedio que hacer un esfuerzo para recordar que la esposa aludida, con la que se había casado por conveniencias de carrera y de patrimonio, era una mujer infantil, tan joven al contraer matrimonio que la primera vez que quedó encinta tuvo un aborto. Otro neutral, el senador Tácito, admite, en contra de la tradición republicana, que una mujer pueda acompañar a su marido cuando parte para el gobierno de una provincia, aunque se trate del desempeño de un puesto casi militar y el sexo femenino se considere incompatible con cuanto tenga que ver con un cuartel: pero una esposa está allí para solaz moral de su marido, y su presencia, lejos de enervarlo, reconfortará al guerrero.

No tiene, por tanto, por qué resultar sorprendente que los estoicos, por su parte, hayan hecho suya la nueva moral, tenida en adelante por natural, una vez que era la moral triunfante. Sólo que como eran numerosos y su voz se dejaba oír con fuerza, nos producen la falsa impresión de haber sido sus propagadores en lugar de sus ingenuos secuaces.

Secuaces, en efecto, porque no había nada en la doctrina estoica que les impusiera predicar la sumisión a la moral reinante, sino al contrario. En su versión primitiva, el estoicismo enseñaba al individuo a convertirse en la réplica mortal de los dioses, autárquico e indiferente como ellos a los golpes de la suerte, con tal que, gracias a su razón crítica, fuera capaz de discernir hacia dónde iba la pendiente natural que llevaba a semejante autarquía y las siguiera animosamente; el individuo no debía someterse a las exigencias sociales más que en aquello en que fuesen compatibles con la orientación hacia la autarquía así como con la simpatía no menos natural que impulsa a todo hombre a interesarse por sus semejantes. Todo lo cual desembocaba preferentemente en una crítica de las instituciones políticas y familiares, y así sucedió en un principio. Pero el estoicismo acabó siendo la víctima de su éxito en un medio ambiente de gentes cultas, ricas e influyentes, con lo que se convirtió en una versión docta de la moral corriente: los deberes del hombre para consigo mismo y sus semejantes se identificaron con las instituciones, y una doctrina desvirtuada se las ingenió para interiorizarlos en una moral; el matrimonio es una amistad (desigual) entre marido y mujer. Había quedado muy lejos el tiempo en que los estoicos especulaban sobre el deseo de belleza y el amor a los adolescentes (como tipo del amor en general).

Esposos castos

Al margen del conformismo voluntarista en que se había convertido, se daba una afinidad más auténtica entre el estoicismo y la nueva moral conyugal. Ésta no prescribía en absoluto la ejecución dócil de un cierto número de tareas conyugales, sino la vida ideal en pareja, gracias a un sentimiento de amistad constantemente experimentado, suficiente para dictar deberes. Ahora bien, el estoicismo era una doctrina de autonomía moral, de dominio del individuo racional por sí mismo, desde el interior. Tan sólo se precisa que este individuo preste una atención constante a todos los detalles de la ruta de la vida.

De lo dicho se derivan dos consecuencias: el conformismo estoico volverá a ocuparse de la institución matrimonial en todo su rigor, y agravará sus condiciones, al exigir de los esposos que controlen sus menores gestos y que antes de ceder al menor deseo comprueben si semejante deseo está fundado en razón.

Mantenimiento de la institución: hay que casarse, enseña Antipater de Tarso, a fin de dar ciudadanos a la patria y porque la propagación del género humano se halla en conformidad con el plan divino del universo. El fundamento del matrimonio, enseña

Musonio, es la procreación y la ayuda que los esposos se brindan el uno al otro. El adulterio es un robo, enseña Epicteto: sustraerle la mujer al prójimo es algo tan indelicado como arrebatarle al vecino en la mesa su porción de carne. “En lo tocante a las mujeres, las porciones se han distribuido asimismo entre los hombres”. El matrimonio, según Séneca, es un intercambio de obligaciones, desiguales tal vez, pero sobre todo diferentes, siendo la de la mujer la obediencia. El emperador estoico Marco Aurelio se felicita de haber encontrado en la emperatriz “una esposa tan sumisa”. Precisamente porque los cónyuges son ambos agentes morales, y un contrato es siempre mutuo, el adulterio del marido se considerará tan grave como el de la mujer (en contra de la moral antigua, que calificaba las faltas, no de acuerdo con el ideal moral, sino en relación con la realidad cívica, en la que se hallaba inscrito el privilegio de los varones).

Agravación de la institución, como puede verse. Como el matrimonio es una amistad, los esposos no deben hacer el amor más que para tener hijos, ni acariciarse demasiado. No se puede tratar a la propia esposa como a una amante, asegura Séneca, a quien citará y aprobará san Jerónimo. Y su sobrino Lucano era de la misma opinión. Escribió una epopeya que es una especie de novela histórica realista en la que relata a su manera la guerra civil entre César y Pompeyo. En ella muestra a Catón, modelo de estoico, despidiéndose de su esposa (la misma que vimos prestada momentáneamente a un amigo), porque parte para la guerra: Lucano pone buen cuidado en precisar que en la víspera de semejante separación se han abstenido de hacer el amor; y nos explica la significación doctrinal de tal abstención. Y el propio Pompeyo, semi-gran hombre, tampoco hace el amor con su mujer cuando se despide de ella, a pesar de no ser un estoico. ¿A qué se debe semejante abstinencia? Porque un hombre honesto no vive a expensas de los pequeños placeres, sino que controla sus menores gestos; ahora bien, ceder al deseo es un ademán inmoral: sólo cabe acostarse juntos por una sola razón razonable, la procreación. No se trata tanto de ascetismo cuanto de racionalismo. La razón se pregunta: “¿Por qué hacer esto?”. Va en contra de su naturaleza planificadora que se diga: “Después de todo, ¿por qué no hacerlo?”. El *planismo* estoico ofrece, por tanto, una semejanza con la ascética cristiana que es engañosa. Aunque el cristianismo no es monolítico; evolucionó, durante sus primeros siglos, mucho más aún que el estoicismo. Además, es muy diferente. El cristiano Clemente de Alejandría se dejó influenciar por el estoicismo hasta el punto de reproducir las prescripciones conyugales del estoico Musonio, sin mencionar a su verdadero autor. Si bien san Jerónimo, por su parte, hubiese encontrado demasiado sensual esta doctrina. Y por lo que se refiere a san Agustín, que fue uno de los más prodigiosos inventores de ideas que el mundo haya conocido, le pareció más sencillo inventar su propia doctrina del matrimonio.

Como se ve, no cabe discurrir mediante imágenes simplistas y oponer la moral del paganismo a la moral cristiana; los verdaderos cortes andan por otro lado: entre una moral de los deberes matrimoniales y una moral interiorizada de la pareja; esta

última, nacida no se sabe de dónde, en el interior del paganismo, fue común, a partir de los años 100 de nuestra era, al paganismo y a la parte del cristianismo que estaba influida por el estoicismo; aunque el estoicismo creyera que esta moral, al ser la moral por excelencia, era necesariamente la suya. Afirmar, con razón, la identidad moral pagana tardía y de casi toda la moral cristiana no equivale a confundir sin más paganismo y cristianismo, sino a volatilizarlos a ambos: no se puede razonar sobre esas grandes máquinas de pasta de papel sino que hay que desventrarlas para ver cómo funcionan, en su interior, unos mecanismos más finos, que no concuerdan con las construcciones tradicionales.

Más aún: una moral no se reduce a lo que manda hacer; aun cuando las normas conyugales de una parte del paganismo y de una parte del cristianismo sean textualmente las mismas, la cuestión no puede darse por zanjada. Paganos y cristianos, durante una época determinada, han dicho idénticamente: “No hagáis el amor más que para concebir hijos”. Pero una proclama como ésta no tiene las mismas consecuencias cuando es el resultado de una doctrina sapiencial que da consejos a individuos libres para su autonomía en este mundo, consejos que ellos seguirán como personas autónomas, si los encuentran convincentes; y cuando procede de una Iglesia todopoderosa, poseída de su misión de regir las conciencias para su salvación en el más allá, y que está dispuesta a legislar para todos sin excepción, estén o no convencidos.

Los esclavos

El esclavo es un ser humano

La muerte, dice Séneca, puede sorprenderte por doquier: un naufragio, unos atracadores "y, para no hablar de un poder más elevado, el último de tus esclavos tiene sobre ti poder de vida y muerte". Plinio, inquieto, alerta a uno de sus corresponsales: su amigo el caballero Robustus ha salido de viaje, acompañado de algunos de sus esclavos, y ha desaparecido: nadie le ha vuelto a ver; "¿ha sido víctima de una agresión por parte de sus propias gentes?". Un epitafio de Maguncia inmortaliza el fin trágico de un amo, de treinta años, al que su esclavo asesinó antes de arrojarse al Main y encontrar en él la muerte. Los romanos vivían en medio de un sordo temor a sus esclavos, lo mismo que esos contemporáneos nuestros que tienen perros dobermans. Porque el esclavo, aquel ser considerado del modo más natural como inferior, era un familiar, al que se "quería" y se castigaba paternalmente y por quien uno se hacía obedecer y "querer". Pero la relación con su amo era peligrosa, por ser ambivalente: el amor podía transmutarse súbitamente en odio; los anales de la criminología moderna relatan numerosos casos de bruscos furores sanguinarios por parte de criadas que habían ofrecido hasta entonces todas las apariencias de la abnegación. La esclavitud antigua es un tema digno de Jean Genet.

Por más que algunas veces se diga, el esclavo no era una cosa: se lo consideraba como un ser humano. Los mismos "malos amos" que lo trataban en forma inhumana le atribuían el deber moral de ser un buen esclavo, de servir con entrega y fidelidad. Y ni a un animal ni a una máquina se le supone ninguna moral. Lo que ocurre es que este ser humano es a su vez un bien, cuya propiedad pertenece a su dueño; en aquellos tiempos había dos especies de seres que podían ser objeto de propiedad: las cosas y los hombres. "Mi padre", escribía Galieno, "me enseñó siempre a no tomar por lo trágico las pérdidas materiales; si se mueren un buey, un caballo o un esclavo, no voy a hacer por ello un drama". Y no se expresaron de otro modo Platón, Aristóteles o Catón; también entre nosotros un oficial dirá que ha perdido una ametralladora y veinte hombres.

Si el esclavo no es más que un bien que poseemos, es un inferior. Y puesto que semejante inferioridad hace de otro hombre su propietario, su jefe, este amo, seguro de su categoría, tratará de consagrarla sosteniendo como natural la inferioridad del esclavo: un esclavo es un sub-hombre por destino y no por accidente; la esclavitud antigua tiene en el racismo la analogía psicológica más próxima. Además, como el

poder que el amo tiene sobre este instrumento humano no se halla sometido a un reglamento, sino que es total y directo, el esclavo no será nunca un simple asalariado, sino un hombre abnegado, que obedece desde el interior de su alma, y no en virtud de reglamentos y horarios definidos. La relación del esclavo con el amo es a la vez desigual e inter-humana; de modo que el amo "querrá" a su esclavo, porque ¿qué amo no quiere a su perro, qué patrono a sus buenos obreros, o qué colono a sus fieles indígenas? El oficial que ha visto morir a veinte de sus hombres los quería y se hacía querer por ellos. La esclavitud antigua fue una extraña relación jurídica, que daba lugar a sentimientos banales de dependencia y autoridad personal, así como a relaciones afectivas y no precisamente anónimas.

Tampoco fue, o no únicamente, una relación de producción. Los diferentes esclavos, en su común inferioridad, desempeñan los papeles más heterogéneos en la economía, la sociedad e incluso la política y la cultura; y hay un puñado de entre ellos que son infinitamente más ricos o influyentes que la mayoría de los hombres libres. Su origen étnico no tenía nada que ver; el sometimiento de los pueblos vecinos y la trata en las fronteras del Imperio sólo proporcionaban una pequeña fracción de la mano de obra servil: los esclavos provenían principalmente de la reproducción de la grey servil, de niños abandonados y de la venta de hombres libres como esclavos. Los hijos de una esclava, quienquiera que fuese su padre, eran propiedad del amo, con el mismo título que las crías de sus rebaños; es el amo quien decide si se queda con ellos o los expone, o incluso los hace ahogar como hacemos nosotros con unos gatitos.

Una novela griega relata los sobresaltos de una esclava que se estremece ante la idea de que su amo y amante llegue tal vez a matar al hijo que espera de él; en una colección de "historietas", *Philogelos*, leemos la siguiente, muy divertida: "El Distraído había tenido un hijo de una de sus esclavas, y el padre del Distraído le aconsejó matar a la criatura; el Distraído le contestó: '¡Comienza por matar a los tuyos, y luego tendrás derecho a aconsejarme que mate a los míos!'". Por lo que se refiere al abandono de niños, era una práctica usual, y no sólo entre los pobres; los mercaderes de esclavos acudían a recoger los recién nacidos expuestos en los santuarios o en los basureros públicos. En fin, la pobreza impulsaba a la gente sin recursos a vender sus recién nacidos a los traficantes (que los adquirían todavía "sanguinolentos", apenas salidos del vientre de sus madres, que de este modo no habían tenido tiempo de verlos y encariñarse con ellos); había incluso muchos adultos que se vendían a sí mismos para no morirse de hambre. Y no faltaban ambiciosos que hacían otro tanto, a fin de convertirse en administradores de algún noble o en tesoreros imperiales: tal fue, en mi opinión, el caso del omnipotente y riquísimo Pallas, descendiente de una noble familia de Arcadia, que se vendió como esclavo para poder ser administrador de una dama de la familia imperial y que acabó como ministro de Finanzas y eminencia gris del emperador Claudio.

La esclavitud en su verdadera naturaleza

En el Imperio romano, los personajes equivalentes a quienes se llamarían en Francia Colbert o el superintendente Fouquet, eran esclavos o libertos del emperador; la mayor parte de los que hoy denominaríamos funcionarios lo eran igualmente: se ocupaban de los asuntos administrativos del príncipe, su amo. En el extremo más bajo de la escala, una parte de la mano de obra rural se componía también de esclavos. Bien es verdad que la época de la "esclavitud de plantación" y de la revuelta de Espartaco había quedado lejos, y no es exacto que la sociedad romana estuviera basada en la esclavitud; el sistema del latifundio cultivado por rebaños de esclavos había sido además exclusivo de ciertas regiones, Italia del sur o Sicilia: el esclavismo no es más representativo como rasgo esencial de la Antigüedad romana de lo que la esclavitud del sur de Estados Unidos antes de 1865 lo es del Occidente moderno. Fuera de las regiones aludidas y una vez pasada su época, la esclavitud no pasa de ser una de las relaciones de producción agrícola, junto con la aparcería y el salariado; algunas provincias ignoraron prácticamente la esclavitud rural (tal fue el caso de Egipto). Un gran propietario hace cultivar por medio de esclavos la parte de sus tierras que explota o hace explotar él mismo, en vez de cederla en aparcería; estos esclavos en común, bajo la autoridad de un administrador, a su vez esclavo, cuya compañera estable se ocupa de preparar la comida de todos. Un pequeño propietario puede también hacerse ayudar por algunos esclavos; Filostrato cuenta la historia de un modesto viñero que se había resignado a trabajar con sus propias manos su propiedad, porque los pocos esclavos que tenía le salían demasiado caros.

En el artesanado, la mano de obra parece haber sido esclava en su inmensa mayoría; esclavos y libertos constituyen la totalidad en los talleres de alfarería de Arezzo (donde una multitud de pequeñas empresas, todas ellas independientes, cuentan de 1 a 65 operarios). La agricultura nos ofrece sobre todo pequeños campesinos independientes y aparceros que trabajan para grandes propietarios. Pero hallamos en ella también una mano de obra auxiliar, que comprende, o bien jornaleros asalariados de condición libre, pero muy miserable, o bien "esclavos de cadena", es decir, en mi opinión, "malos" esclavos castigados por su amo, que los vuelve a vender con la condición de que el comprador los mantenga en esta situación de presidiarios privados. La esclavitud viene a añadirse a un inmenso campesinado ya afincado; para que la relación de producción servil se convirtiera en la relación principal, hubiese sido preciso que los romanos redujeran a esclavitud a todo este campesinado libre.

En conjunto, los esclavos constituían la cuarta parte de la mano de obra rural en Italia. En un Imperio donde los campesinos eran las bestias de carga de la sociedad, la condición de los esclavos rurales era ciertamente más dura aún.

Un esclavo que no es un campesino resulta ser las más de las veces un criado; un romano de la clase alta tiene en su casa decenas de sirvientes, mientras que un romano de la clase media (por supuesto, lo suficientemente rico para poder vivir sin

hacer nada) tiene uno, dos o tres. “Había en Pérgamo”, según cuenta Galieno, “un gramático que tenía dos esclavos; el gramático iba todos los días a los baños con uno de ellos [que le vestía y le desnudaba], y dejaba al otro en casa, encerrado bajo llave, a fin de que cuidara la vivienda y preparara la comida”. Su condición variaba considerablemente, desde la fregona hasta el administrador todopoderoso que llevaba, según el mismo Galieno, todos los negocios de su amo y al que cuidaban los médicos más eminentes cuando caía enfermo. Otro tanto varían las relaciones con su amo, y el esclavo cómplice, el esclavo que hace de su amo lo que quiere, no se reduce a ser un tipo de comedia (siempre expuesto a que su amo, en un momento de furor, le mande a trabajos forzados a sus dominios, el día en que la relación entre ambos, tan ambivalente, dé la vuelta). El amo y el ama de casa encargan a los esclavos de confianza que espíen la conducta de “amigos” o clientes, así como de preceptores, filósofos y otros domésticos de condición libre; y ellos son los que le vienen a contar al oído a su ama las nimiedades y los escándalos secretos de la gente de la casa. Había determinadas profesiones en las que la condición servil era el medio usual para entrar al servicio de un alto personaje y adquirir una posición estable: un gramático, un arquitecto, un cantor, un comediante, serán los esclavos del amo que utiliza sus talentos; la intimidad de un grande es menos sórdida que un salario eventual; y el amo acabará por darles la libertad antes o después.

¿Quién era normalmente el sucesor de un médico romano? Un esclavo instruido por él y que más tarde había recibido la libertad (entonces no existían escuelas de medicina). El salariado no se concibe como una relación neutra y reglamentaria: ésta es una relación que suele rehusarse, porque no se basa en una vinculación personal. Pero, eso sí, la intimidad de este último tipo de relación es muy desigual, si bien las diversas condiciones de esclavitud, por desiguales que sean, tienen algo que las identifica, lo que hace que la esclavitud no sea una palabra vana; sean poderosos o miserables, a todos los esclavos se les trata en el tono y con los términos que se emplea para dirigirse a los niños o a los seres inferiores. La esclavitud es algo extra-económico, irreductible a su vez a una simple categoría jurídica; incomprensible también y escandaloso para la mentalidad moderna: una distinción social que no se funda en la “racionalidad” del dinero, y por eso la compararíamos con el racismo. En Estados Unidos, no hace más de medio siglo, un negro podía ser un cantante célebre o un riquísimo hombre de negocios: pero no por ello dejaban los blancos de dirigirse a él en un tono de voz familiar llamándolo por su nombre propio, igual que a un criado. Como dice Jean-Claude Passeron, puede haber una jerarquía, perceptible mediante determinados signos de estima, que no tiene nada que ver con la riqueza ni con el poder. Es lo que ocurre con el racismo, la esclavitud o la nobleza.

La esclavitud es indiscutible

El esclavo es inferior por naturaleza, cualquier cosa que sea y haga, lo que corre parejo con una inferioridad jurídica. Si su amo decide que se dedique a los negocios, a fin de quedarse él mismo con los beneficios, el esclavo podrá disponer muy pronto de una especie de patrimonio llamado peculio, de plena autonomía financiera, del derecho a firmar contratos por propia iniciativa y aun de comparecer ante los tribunales, mientras se trate de los negocios de su amo y este amo no quiera recuperar su peculio. Pero a pesar de estos útiles simulacros de libertad, el esclavo es y seguirá siendo alguien que en cualquier momento puede ser vendido; y si su amo, que tiene derecho a castigarlo a su arbitrio, decide que merece el último suplicio, contratará los servicios del verdugo municipal y le proporcionará la pez y el azufre para quemar al desgraciado. Ante los tribunales públicos, al esclavo se le puede torturar, a fin de que confiese los crímenes de su amo, mientras que los hombres libres no se hallaban amenazados por el tormento.

El compartimiento estanco que separaba a los hombres de los sub-hombres debía ser imperceptible. No era decente mencionar que tal o cual esclavo había nacido libre y se había vendido voluntariamente, como no lo era tampoco especular sobre la eventualidad de que un hombre libre se vendiera de este modo: había derecho a adquirir bienes futuros, por ejemplo una cosecha “una vez que hubiera madurado”, pero no había derecho a comprar un ciudadano “para cuando se hubiese vendido como esclavo”. Algo análogo a como, bajo nuestro Antiguo Régimen, se mantenía un pudoroso silencio sobre los numerosos vástagos de nobles pobres, que habían caído oscuramente hasta el nivel de la plebe. Y como no debe darse ninguna posibilidad de equívoco entre la libertad y la servidumbre, el derecho romano tiene una regla, la denominada “en favor de la libertad”, según la cual, en la duda, un juez ha de decidir en favor de la presunción de libertad; por ejemplo, si la interpretación de un testamento en virtud del cual el difunto parecía querer liberar a sus esclavos resulta dudosa, se optará por la interpretación más favorable, la libertad. Había otra norma según la cual una vez que se había manumitido a un esclavo no se podía anular esta decisión, porque “la libertad es el bien común” de todos los órdenes de hombres libres, como habrá de corroborarlo el Senado en el año 56 de nuestra era; poner en duda la libertad de un solo esclavo equivaldría a amenazar la libertad de todos los hombres libres. Principio éste, el de optar por la solución más humana, que no tiene de humanitario más que la apariencia. Supongamos, en efecto, que hay un principio según el cual, si en un jurado hay tantas voces a favor de la absolución como de la guillotina, habrá de ser la absolución la que se imponga: este principio no significa que se dé una mala conciencia en la condena incluso de culpables declarados; sino que es un principio que tiene en cuenta el interés de los inocentes y no el de los culpables. He aquí la paradoja: es preciso favorecer la libertad, pero sólo en caso de duda; por el contrario, nadie se inquieta por los esclavos cuya condición de tales es inequívoca. Detestar los errores judiciales no es lo mismo que poner en cuestión la santidad de la justicia, sino al revés.

La esclavitud era una realidad indiscutible; el humanitarismo no consistía en liberar a los esclavos de todos sus amos, sino en conducirse personalmente como un buen amo. Los romanos se sentían tan seguros de su superioridad que consideraban a los esclavos como niños grandes; acostumbraban a llamarlos “pequeño”, “boy” *(pais, puer)*, aun cuando se tratara de viejos, y los mismos esclavos se llamaban así entre ellos. Igual que los niños, los esclavos dependen del tribunal doméstico constituido por el arbitrio de su amo; y si sus fechorías tienen que ver con los tribunales públicos, se les infligirán castigos físicos de los que se hallaban exentos los hombres libres. Pobres seres sin importancia social, carecen de esposa e hijos, porque sus amores y descendencia son como los de los animales de un rebaño; el amo no dejará de alegrarse al ver que su rebaño se multiplica; eso es todo. Los nombres propios que su dueño les atribuye constituyen una categoría diferente de la de los nombres de los hombres libres, como sucede entre nosotros con los nombres de perros; nombres como Medoro o Mirza, Melania o Sidonia, de origen griego, al menos en apariencia (puesto que, precisamente, los griegos no llevaban nombres como éstos, que no eran sino pastiches romanos de nombres griegos, fabricados *ad hoc*). Y como los esclavos son una especie de menores, su rebeldía era una especie de parricidio; cuando Virgilio relega al peor lugar de su Infierno “a los que han participado en guerras impías y renegado de la fidelidad debida a sus amos”, está pensando en Espartaco y sus secuaces.

La vida privada de los esclavos es un espectáculo infantil que se contempla con desdén. A pesar de que aquellos hombres tenían también su propia vida; por ejemplo, tomaban parte en la religión, y no sólo en la religión del hogar doméstico, que era después de todo su propio hogar: un esclavo podía ser perfectamente admitido fuera de su casa, como sacerdote por los fieles de cualquier devoción colectiva. Del mismo modo que se les podía convertir en sacerdotes en aquella Iglesia cristiana que no pensó nunca en abolir la esclavitud. Lo mismo si se trataba de paganismo que de cristianismo, no cuesta nada creer que se sintieran muy atraídos por las cosas de la religión, ya que en definitiva muy pocos ámbitos que no fueran los religiosos les estaban abiertos. También se apasionaban por los espectáculos públicos del teatro, el Circo y la arena, puesto que, los días festivos, los esclavos libraban, igual que los tribunales, los niños de las escuelas y… las bestias de carga, de tiro y de labor.

Todo esto hacía sonreír o apretar los labios; los sentimientos de los esclavos no pueden ser como los de las personas de categoría y, por ejemplo, imaginarse un esclavo enamorado y apasionado hubiese sido tan divertido como atribuir a una campesina de Molière emociones y celos racinianos. ¿A dónde iríamos a parar, si los amos tuvieran además que ocuparse de los caprichos sentimentales de sus sirvientes? “¿Es que aquí los esclavos se enamoran ahora también?”, pregunta muy sorprendido el héroe de una comedia de magia de Plauto. Un esclavo ha de vivir para su trabajo, y nada más. Horacio se dedica a hacer reír a sus lectores contándoles la vida privada de su esclavo Davus, que corre tras las furcias baratas por las callejuelas calurosas y se

queda pasmado ante las pinturas que inmortalizan los combates de gladiadores famosos: los juristas, por su parte, no se reían tanto; fanatismo religioso, inclinación exagerada al amor, gusto inmoderado por los espectáculos y las pinturas (hoy diríamos: los anuncios, los carteles), tales son los defectos que un mercader de esclavos estaba obligado a declarar al comprador. ¿"Defectos", en el sentido en que se habla de deficiencias de una mercancía? De ninguna manera: el esclavo es un ser humano, y sus defectos son lacras morales y anomalías psicológicas.

Todo el mundo sabe, en efecto, que la psicología de los sirvientes no es la de los amos; toda la psicología de un esclavo se reduce a ser apto o inepto para su trabajo y tener sentimientos de fidelidad hacia su amo; historiadores y moralistas relatan con aprobación y estima los casos de esclavos que han llevado su deber hasta un humilde heroísmo y se han hecho matar para salvar a su amo o seguirlo en su muerte. Pero hay también muchos "malos esclavos", y la expresión lo dice todo: un mal esclavo no es simplemente un esclavo que tiene unos defectos determinados, como cuando nos referimos a un fontanero que es un glotón o a un notario perezoso; sino un esclavo inadecuado para su utilización, como un "mal utensilio", un esclavo que no lo es en realidad.

Como sucede con los chiquillos, la psicología del esclavo ha de explicarse por las influencias que ha sufrido y los ejemplos que está recibiendo: su alma carece de autonomía. La imitación de los malos sirvientes, se repetía, puede hacer de él un jugador, un borracho o un gandul, y el ejemplo de un amo vicioso convertirlo en un libertino o en un indolente. Por eso el derecho permitía recurrir contra terceros que hubiesen echado a perder a un esclavo; constituía un delito dar asilo a sabiendas a un sirviente fugitivo o haberle estimulado de palabra en sus planes de huida. A decir verdad, la víctima es con mucha frecuencia el primer culpable; un amo que aspira a hacerse respetar no debe, según Platón, permitirse confianzas con sus sirvientes, y debe ser el primero en levantarse cada mañana; hay muchos amos complacientes en exceso, y la malicia pública no lo ignoraba. Un gramático romano nos proporciona una curiosa precisión: "Cuando se trata de simples sainetes, se permite a los poetas cómicos poner en escena a esclavos más discretos que sus amos, lo que no sería tolerable en la comedia urbana"; porque, en un sainete, lo que se ofrece es un mundo maliciosamente trastornado, mientras que la comedia realista ha de mostrar la noble verdad.

Evidencia de la esclavitud

¿Cómo soportaban los esclavos su miseria y sus humillaciones? ¿Con un rencor contenido o una rebeldía disimulada, que presagiaba explosiones y guerras civiles? ¿Con resignación? Ello equivaldría a olvidar que entre esta pasividad y la lucha social activa se da un término medio que también hoy configura la realidad cotidiana: esa adaptación a lo exterior forzoso; como quien duerme sobre una tabla poco

confortable, los esclavos adoptaban una posición mental que les permitía sufrir menos y que consistía en querer al amo al que no podían quemar vivo. Aquel amo al que en su argot denominaban entre ellos "el mismísimo" (si es que se puede traducir así su *ipsimus* o su *ipsisimus*). "Yo he sido esclavo durante cuarenta años, nos cuenta en Petronio un liberto, sin que nadie haya podido averiguar si yo era esclavo o libre; he hecho todo lo posible por dar plena satisfacción a mi amo, que era un hombre honorable y digno. Y eso que tenía que vérmelas en la casa con gentes que no pensaban más que en ponerme zancadillas. En fin, ¡conseguí sobrenadar, gracias sean dadas a mi amo! Y esto sí que tiene verdadero mérito; en cambio, para el que nace libre, todo es más fácil". Un arrivismo así ve en la condición servil una carrera en la que llegar primero que los otros.

A falta de otras perspectivas, los esclavos comparten los valores de sus amos, los admiran y los sirven celosamente; observan sus vidas con la mezcla de admiración y de sorna revanchista que hace de los sirvientes los espectadores de sus amos. Toman partido por ellos, defienden su vida, son los guardianes celosos de su honor. En caso de gresca, incluso de guerra civil, son sus matones, su hueste armada. Si el amo tiene a bien ejercer sobre ellos o sobre sus concubinas su derecho de pernada, los esclavos se adaptan a la situación de acuerdo con el proverbio que dice: "No hay afrenta en hacer lo que manda el amo"; y si el amo va a visitar su granja, nada más natural que la compañera del administrador le aguarde esa noche en la cama. Saber obedecer es a sus ojos el colmo de la virtud, y los propios camaradas se burlan de los indisciplinados: "Los imbéciles de tus amos no son capaces de hacerte obedecer", le dice a un mal esclavo uno viejo. Se adivina con facilidad de qué manera un amor semejante, si se veía frustrado o herido, podía transformarse en furor sanguinario contra un amo indigno. Por lo que se refiere a las guerras serviles de Espartaco y sus émulos, su origen era diferente; los desfavorecidos no pensaban en combatir para construir una sociedad menos injusta, de la que habría quedado eliminado el escándalo de la esclavitud, sino en lanzarse, para escapar a su miseria, a una aventura más o menos comparable a las de los Mamelucos o los filibusteros: hacerse en tierras romanas un reino para ellos solos. Una generación antes de Espartaco, durante la gran revuelta de los esclavos de Sicilia, los rebeldes se habían dado ya una capital, Enna, y habían designado rey a uno de ellos, que llegó a acuñar moneda; pero es difícil creer que en aquel reino integrado por antiguos esclavos se hubiera prohibido la esclavitud: ¿por qué iba a serlo?

Nadie ha sido nunca capaz de ver más allá de los decorados cambiantes de los dramas históricos en los que es un simple comparsa, como tampoco de advertir el fondo desnudo de los bastidores, porque, sencillamente, no hay tal fondo; ningún esclavo, ni ningún amo, fueron nunca capaces de dejar en suspenso la evidencia de la institución servil. Lo que anhelaban los esclavos, o al menos la mayoría de entre ellos (puesto que más valía servir que ser libre y morirse de hambre), era sustraerse individualmente a la servidumbre y conseguir la libertad. Y los propios amos

consideraban que era una cosa buena la manumisión de esclavos. “Amigos míos”, declara Trimalción después de beber, “los esclavos son también hombres y han mamado la misma leche que nosotros, aunque la Fatalidad los haya postrado; pero no van a saborear menos el agua de la libertad antes de que sea demasiado tarde [¡si bien no hemos de tentar a la mala suerte hablando de estas cosas, porque yo quiero seguir viviendo!]; en una palabra, les doy a todos la libertad en mi testamento”. Un amo se honraba a sí mismo hablando y obrando así, y, lejos de desmentir con ello la legitimidad de la esclavitud, no hacía otra cosa que deducir las consecuencias lógicas de la autoridad paternal que ejercía sobre aquellos niños grandes.

Un amo que quiera a sus esclavos se verá impulsado a concederles la libertad, puesto que es lo que más desean; pero esto no prueba que la esclavitud sea a sus ojos una injusticia más bien que una calamidad fatal; lo único que demuestra es que quiere ser un buen amo.

Darles la libertad a los esclavos es un acto meritorio; pero no es un deber: eso es todo. Un rey está en su derecho cuando condena a muerte a un criminal, y es adorable si le otorga su gracia; pero la gracia es gratuita, y el rey no comete injusticia si no le indulta. El placer que un amo experimenta al dar la libertad confirma la autoridad en virtud de la cual podría también no hacerlo; ordena con amor y el amor no tiene ley. El subordinado no tiene por qué aguardar la clemencia como algo que le es debido. Es la doble imagen del padre, que castiga y que perdona; puesto que su perdón no constituye un deber, el perdón no podrá ser solicitado por el esclavo mismo, sino sólo por una tercera persona, nacida libre como el amo; la tercera persona en cuestión se honrará a sí misma, al hacer que la imagen paterna clemente sustituya a la severa, y honrará a la vez la autoridad de los amos en general sobre sus esclavos en general.

Las dos imágenes del amo

Un hombre libre solicita de un amo que perdone a uno de sus esclavos: era un episodio típico de la realidad romana, que los escritores y el mismo *Digesto* han pintado con delectación, porque se percibía oscuramente que su sabor paradójico encerraba la clave de la autoridad esclavista. Ovidio aconseja al amante astuto que trate de conseguir que la joven que codicia represente el papel lisonjero de mujer insinuante cerca de un padre justo, pero severo: “Aunque te bastes para llevar a cabo tú solo algo que tienes que hacer de todas maneras, hazlo solicitar por medio de tu amante; ¿has prometido la libertad a alguno de tus criados? Arréglatelas para que ruegue a tu amante que intervenga ante ti en su favor. ¿Levantas a un esclavo su castigo? Que sea ella quien obtenga de ti lo que en cualquier caso ibas tú a hacer”. El derecho romano no consideraba fugitivo al esclavo que se había refugiado en casa de un amigo de su amo a fin de rogarle que solicitara la indulgencia de éste. Por encima de las severidades particulares planea de esta forma una obsequiosidad universal por parte de la clase superior. Porque la clemencia sólo se solicita y se decide entre

iguales. El esclavo que se adelantara a pedirla habría incurrido en la presunción de prejuzgar aquella de las dos imágenes paternas que el amo iba a escoger encarnar.

Así como la indulgencia del amo no era en absoluto un homenaje que el esclavismo rindiese al humanitarismo, sino un mérito individual, del mismo modo los ejemplos de amos crueles, e incluso atroces, no pasaban de ser desmerecimientos personales. La crueldad para con los esclavos no tenía nada de excepcional; es algo que se advierte con toda claridad cuando se leen los consejos que da Ovidio en su manual de seducción: la mujer que araña a su peinadora o le clava una aguja no ofrece de sí misma precisamente una imagen seductora, escribe el poeta. Un día, el emperador Adriano, a pesar de todo un hombre refinado, plantó el estilo de su escritorio en el ojo de uno de sus esclavos secretarios y lo dejó tuerto. Más tarde llamó al esclavo en cuestión y le preguntó qué obsequio prefería en compensación de lo que le había ocurrido; la víctima no respondió nada; el emperador repitió su pregunta añadiendo que el esclavo tendría cuanto quisiera. Entonces sobrevino la respuesta: “Lo único que quiero es mi ojo”. Poco antes del triunfo definitivo del cristianismo, el concilio de Elvira condenó a las amas cristianas que, “enfurecidas por los celos, golpeaban con tanta violencia a su sirvienta que ésta fallecía, con tal que esta muerte hubiera sucedido menos de cuatro días después”.

Un amo cruel o colérico pierde consideración moralmente y se perjudica a sí mismo en lo material; además, se arrepentirá con frecuencia, una vez pasado su furor. He aquí una muestra de lo que eran la vida y los viajes durante el siglo II de nuestra era. El médico Galieno había abandonado Roma para regresar a Pérgamo, su patria (hacia la costa turca), y llevaba como compañero de viaje a un cretense; este último no era un tipo desprovisto de virtudes: sencillo, amable, honesto, nada mezquino en lo tocante a los gastos de cada día. Pero era también proclive a accesos de cólera, durante los cuales llegaba al extremo de maltratar a sus esclavos con sus propias manos, a darles patadas, a golpearlos con un látigo o un bastón. Los viajeros arriban al istmo de Corinto, desde donde hacen expedir sus equipajes a Atenas por vía marítima, al puerto de Kenqureai; y ellos alquilan un vehículo para sí mismos y sus esclavos, a fin de ganar Atenas por la ruta costera y Megara. Apenas habían dejado atrás Eleusis cuando el compañero de Galieno advirtió que sus esclavos habían confiado a la embarcación un bulto que tenían que haber conservado consigo para el viaje; montó en cólera y, sin nada más a mano con que golpear a su gente, se quitó del cinto su puñal de viaje con la funda que lo protegía; pero el puñal, asestado sobre los esclavos, rompió la funda, y dos de los esclavos quedaron malheridos en la cabeza, uno de ellos de gravedad. Entonces el hombre aquel, aterrorizado por lo que había hecho, pasó de un extremo al otro: le alargó un látigo a Galieno y se desnudó, rogándole que le azotara “para castigarle por lo que había hecho bajo el impulso de esta maldita cólera”. Galieno se echó a reír en su propia cara, le dirigió un sermón filosófico sobre la cólera (porque era un médico filósofo), y he aquí la lección moral que extrae de todo ello para sus lectores: un amo no debe nunca castigar a sus

esclavos por su propia mano y debe posponer siempre para el día siguiente la decisión de su castigo.

Esta anécdota nos da a entender a qué se reduce una idea frecuente, la de una humanización progresiva de la esclavitud bajo la influencia del estoicismo, durante los tres siglos del Alto Imperio; siendo así que esta pretendida humanización fue en realidad una moralización debida, no a ninguna supuesta tendencia "natural" de la humanidad civilizada, sino a una particular evolución que ya hemos descrito al hablar del nacimiento de la pareja. Semejante moralización, así del amo como del esclavo, no tuvo nada de humanitaria, ni ponía tampoco en cuestión la legitimidad de la esclavitud, ni mucho menos era un ardid o una cobertura ideológica que tratara de salvar aquella institución amenazada por cualquier tipo de levantamiento de los esclavos. Si se quiere de una vez por todas dejar de pensar mediante esas rígidas generalidades tan poco afortunadas podrá comprobarse enseguida que la moralización de la esclavitud no contribuyó a dulcificar ésta. Tampoco se debió a la legislación imperial; el pretendido mejoramiento legal de la condición del esclavo se redujo a una única medida cuyo verdadero sentido no era aquél precisamente; bajo Antonino, quienquiera que matara a su propio esclavo sería reo de muerte o de destierro, en caso de no poder demostrar que tenía un motivo justo para matarlo, cosa que el juez habría de apreciar. Ha de entenderse que, para un amo, matar a su esclavo se oponía a condenarlo a su arbitrio ante el tribunal doméstico que no era otro que el propio amo. La decisión de Antonino no hacía sino corroborar la vieja distinción entre un homicidio puro y simple y un homicidio legal. Si un amo furioso condena a muerte a su esclavo con un mínimum de formalidades, nadie tendrá nada que reprocharle; pero si, en su furor, le mata de una puñalada, habrá de tomarse la molestia de explicarle al juez que su furor era legítimo (tan legítimo que, de haberle dado margen para constituirse como juez doméstico, con toda seguridad hubiese condenado a muerte al esclavo que acababa de apuñalar). Con tal de respetar las formas, cualquiera podía castigar a sus esclavos como le viniera en gana sin que nadie rechistara: lo confirma Antonino. Adriano condenó por su parte a un padre que había matado a su hijo durante una partida de caza y que pretendía incluir dicha muerte en la cuenta de su jurisdicción paterna.

Y la moral por encima del negocio

Hubo otras medidas que tendieron a moralizar la condición misma del esclavo, ya que no a mejorarla; porque la legislación imperial se volvió cada vez más pudibunda, y henos aquí ante un capítulo de historia de la moral sexual. Sin olvidar que se trata de una protección moral del esclavo que sólo el amo, en nombre de su potestad paterna, podía poner en vigencia. Así era corriente vender un esclavo acompañando la transacción de una cláusula particular (sabemos, por ejemplo, que se podía estipular que un mal esclavo habría de ser mantenido encadenado por el comprador);

y se podía vender también una esclava con la precisión de que su nuevo amo no tendría derecho a prostituirla: si, no obstante, se le ocurría hacerlo, la esclava quedaría en libertad *ipso facto* por decisión imperial, y el comprador perdería su propiedad. Un aspecto menos subrayado del orden moral es la nueva costumbre de casar a los esclavos (Tertuliano la menciona alrededor del año 200). En tiempos anteriores, hubiera sido impensable que aquellos pobres seres pudieran llegar a ser algo parecido a padres de familia. Pero más adelante se otorgó también a los esclavos el derecho al matrimonio, considerado no tanto como un signo de reconocimiento social sino como una garantía de moralidad: y las menciones de esclavos casados son más numerosas, en el *Digesto*, de lo que podría imaginarse. Michel Foucault ha encontrado su mención más antigua en Musonio. Como se recordará, el matrimonio no era más que una decisión y una ceremonia privadas, y la institución del matrimonio servil fue el resultado de una evolución de las costumbres mucho más que de una revolución jurídica.

De una evolución de la moral. Los hombres libres habían comenzado por ser duros consigo mismos igual que con sus esclavos porque su sentido del deber se basaba en un estatuto cívico, sin interposición alguna de una conciencia moral, que hubiese sido ilusoria aunque sensible. Pero había tantas éticas como estatutos, y la moral de un esclavo no era la de un ciudadano. “Que un hombre libre tenga condescendencias”, decía un orador, “es una infamia; que las tenga un liberto respecto de su amo, es el efecto de un justo reconocimiento; que las tenga un esclavo, constituye pura y simplemente su deber”. Sólo que ahora, la moral parece derivar de la conciencia humana en general; el esclavo sigue siendo un esclavo, mientras que la ética se ha vuelto universalista.

El vínculo servil puede, en efecto, concebirse sucesivamente de múltiples y muy diferentes maneras, sin dejar por ello de ser igualmente tiránico. Los esclavistas del sur de Estados Unidos hacían bautizar a sus negros porque a sus ojos todas las criaturas de Dios poseían un alma; pero no por ello dejaban de tratarlos autoritariamente. Bajo el Imperio romano, la moral reinante pasa poco a poco de una concepción del “hombre político” a la de un “hombre interior”; estoicismo y cristianismo contribuirán a configurar de diversas maneras esta evolución que afectaba también a la idea que se tenía del esclavo. Éste ya no iba a limitarse a ser un hombre cuya psicología se redujera a la advertencia de su deber de sumisión hacia su amo; sería un ser humano con una conciencia moral, por más que obedeciera a su amo no tanto por fidelidad exclusiva a sus deberes respecto de éste cuanto por sentido del deber moral en general. He aquí, por tanto, al esclavo provisto de deberes hacia su mujer, porque ahora contrae matrimonio, así como hacia sus hijos, porque comienza a tenerlos suyos, moralmente, por más que esos hijos sigan siendo implacablemente propiedades de su amo. En los textos jurídicos y literarios puede seguirse, en efecto, con claridad la tendencia creciente de los amos a no separar a los esclavos que forman una misma familia, a no vender al marido sin su mujer o su hijo. Y de la

misma manera cabría seguir, en los epitafios latinos y griegos, la tendencia creciente a sepultar a los esclavos debidamente, en lugar de arrojar sus cuerpos al muladar o a dejar que sus compañeros de esclavitud se ocupen ellos solos de la sepultura de uno de los suyos.

La institución de la esclavitud sufrió así modificaciones internas porque todo lo demás a su alrededor estaba cambiando; sería demasiado optimista concluir que tales modificaciones fueron efecto de escrúpulos humanitarios, y sería una simplificación excesiva pretender explicarlas como válvulas de seguridad; lo que atestiguan es una alteración autónoma de la moral vigente. Lo que más nos llama la atención es la incapacidad de la sociedad romana para cuestionarse ni por un momento siquiera la institución misma, ni tan sólo para suavizarla. Hacer que el padre de familia cumpla con sus deberes de juez que ha de respetar las formas, casar a los esclavos, todo ello es hermoso y bueno, pero no alteraba en nada la crueldad de los castigos, la desnutrición, la miseria material y moral o la tiranía.

Los moralistas, incluidos los estoicos, no fueron mucho más allá; lo que se ha dicho a veces de la actitud de Séneca con respecto a la esclavitud no es otra cosa que una proyección de nuestra propia forma de moralismo. La esclavitud no es a sus ojos un producto de la "sociedad", sino un infortunio individual, y semejante infortunio puede caer también sobre nosotros mismos, porque somos hombres igual que ellos y estamos sometidos a los mismos caprichos de la Fortuna que esos desgraciados: durante las guerras, se ha visto cómo los personajes más nobles eran reducidos a esclavitud. Porque es la Fortuna quien decide de la suerte de cada uno. Ahora bien, ¿cuál es el deber de un hombre honesto? Hacer lo que tiene que hacer en el puesto donde su suerte le ha colocado, sea rey, ciudadano o esclavo. Si le cae la de ser un amo, habrá de conducirse como un buen amo; desde siempre, los romanos habían estimado más a los buenos amos o a los buenos maridos que a los malos; y la filosofía convirtió lo que era un mérito de algunos en un deber de cualquier hombre que quisiera ser un sabio. Así pues, Séneca le enseña a su discípulo a comportarse como un buen amo con respecto a esos "humildes amigos" que son sus servidores; si se hubiera dignado aleccionar a los propios esclavos, les hubiese enseñado de modo análogo a comportarse como buenos esclavos, que fue lo que hicieron también san Pablo y Epicteto.

La familia y sus libertos

La leyenda de la familia romana

Esclavos domésticos o antiguos esclavos, ahora liberados, el padre de familia, su mujer —desposada mediante adecuadas nupcias— y dos o tres hijos e hijas: tales son los miembros de una familia, a los que habrá que añadir algunas decenas de hombres libres, los fieles o “clientes”, que acuden cada mañana a desfilar por la antecámara de su protector o “patrono” a fin de rendirle una rápida visita de homenaje. Sólo que una familia así entendida no es una familia “natural”; los vínculos afectivos a que da lugar están tan desfasados como los nuestros y son más pintorescos.

Tampoco se trata, a pesar de una leyenda que Yan Thomas se ha propuesto echar abajo, de un clan, de una amplia familia patriarcal, la *gens*, ni de una debilitación o desmenuzamiento de esta vasta unidad arcaica. No es verdad que el padre de familia fuese dejando poco a poco de ser en ella el monarca, porque no lo había sido nunca: la Roma arcaica no fue un grupo de clanes, cada uno de ellos bajo la autoridad del patriarca. Fue una ciudad etrusca, una de las mayores, y no nos lleva a un estadio arcaico del desarrollo de la humanidad; hemos de dejar a un lado, por tanto, esos mitos políticos sobre los orígenes y atenernos a la realidad: el padre de familia es un esposo, es también un propietario con su patrimonio, un amo de esclavos, un patrón de libertos y de clientes; en virtud de una especie de delegación que le otorga la ciudad, ejerce un derecho de justicia sobre sus hijos e hijas, y todo este conglomerado de poderes heterogéneos no es precisamente el resultado de una unidad primigenia.

Todo hijo de familia, una vez huérfano y emancipado, se convierte en jefe de una nueva familia y, salvo sentimientos o estrategia familiar, nada le mantiene ya vinculado a sus hermanos o tíos: la familia es una entidad conyugal. Saber si los hermanos van a seguir viviendo juntos en alguna gran casa ancestral no es más que una cuestión de comodidad y de dinero; cada uno de estos padres de familia prefiere tener su propia casa, y tal es también la aspiración de sus hijos; el hijo de Cicerón o el de su amigo Celio alquilaron un apartamento para no seguir viviendo con sus padres. En caso de causar perjuicios a sus vecinos, el derecho preveía que ellos mismos fueran responsables y que el padre respectivo no tenía nada que ver en ello; estos hijos vivían su propia vida; el padre de familia es sobre todo el dueño del patrimonio y de los bienes patrimoniales; tiene hijos por dinero y con vistas a la herencia. Pero no los retiene a su alcance, y cada nueva pareja preferirá su domicilio personal si tiene medios para ello.

La señora

Es el padre de familia quien, en principio, dirige la casa. Él es quien, por la mañana, da las órdenes a los esclavos y les distribuye las tareas, al tiempo que hace que su intendente le presente las cuentas. ¿Y el ama de casa? A veces se producían conflictos: algunos maridos, no todos, desde luego, dejaban en manos de su esposa la dirección *(cura)* de la casa, así como las llaves de la caja de caudales, porque la consideraban digna de todo ello. La cuñada de Cicerón organizó un día una escena familiar: la tenían por una extraña, puesto que habían encomendado a un criado la organización del almuerzo. El reparto de las faenas domésticas era ocasión de frecuentes querellas, de creer a los Padres de la Iglesia, enemigos del matrimonio: casarse equivalía a someterse a la autoridad de la esposa, o bien tener que sufrir sus recriminaciones. Los médicos, por su parte, recomendaban la primera solución porque es higiénico que una esposa desarrolle alguna actividad: “Supervisar al esclavo panadero, controlar al intendente y llevar cuenta de los artículos que necesita, recorrer la casa para verificar si todo está en orden”. Lo que es bien poca cosa, puesto que normalmente una señora rica no sabe qué hacer de sus diez dedos, salvo ocuparlos en la rueca y el huso, y quiere matar el tiempo de una manera honesta y tradicional.

Tengamos en cuenta que estas gentes tienen ininterrumpidamente un esclavo a mano, para prevenir sus menores ademanes, y nunca están solas. Ni pensar en que se vistan o se calcen ellas mismas (en cambio, se lavan los dientes, en lugar de hacérselos lavar por un esclavo). La frase evangélica: “No soy digno de desatar la correa de su sandalia”, quiere decir exactamente: “Yo no soy digno ni siquiera de ser su esclavo”. En algunas estelas funerarias, tanto en el museo del Pireo como en el de Larissa, puede verse a una sirvienta arrodillada que descalza a su ama. Las vastas mansiones romanas que podemos visitar en Pompeya, en Vaison o en tantos otros lugares, no ofrecían a sus propietarios las delicias del espacio vacío: estaban más pobladas que una habitación de alquiler medio. ¿Se hallaban al menos solos en la alcoba conyugal? No siempre: un amante sorprendido en dicha alcoba pretendió una vez que no se encontraba allí a causa de su señora, sino de la joven sirvienta que dormía en ella también; la señora duerme sola, pero tiene un esclavo no lejos de su lecho, y hasta más de uno. Con más frecuencia, los esclavos duermen a la puerta de los esposos, donde hacen guardia. “Cuando Andrómaca hacía el amor con Héctor”, pretende un satírico, “sus esclavos, con la oreja pegada a la puerta, se masturbaban”. Da la impresión de que los esclavos se acostaban un poco por todas partes de la casa; si lo que se quiere es una noche sin testigos, se les hace trasladar sus camastros a otra parte.

La omnipresencia de los esclavos equivalía a una vigilancia perpetua. Bien es verdad que un esclavo no cuenta y que se acababa por no verlo. Dice el poeta Horacio: “Tengo la costumbre de pasearme solo”; y cinco versos más abajo nos enteramos de que le acompaña uno de sus tres esclavos. Los amantes no sabían dónde

poder verse a escondidas; ¿donde él, donde ella? Sus criados se enteran de todo y se lo cuentan de una a otra casa. La única solución consistía en que un amigo complaciente les prestara su casa (quien a su vez corría el riesgo de verse acusado de complicidad en el adulterio) o en alquilarle su cuartucho a un sacristán, obligado por su carácter sagrado a un leal silencio. La decencia y el cuidado de su rango obligan a una dama a salir de casa acompañada por sirvientes, señoritas de compañía *(comites)* y un caballero de servicio *(custos)* del que hablan con frecuencia los poetas eróticos; semejante prisión móvil que sigue a la dama a todas partes es lo más parecido que hay al harén monógamo, o gineceo, en que las damas griegas, por amor de su reputación, exigían que su esposo las encerrara bajo llave durante la noche. Tampoco los jóvenes podían salir sin su *custos,* porque se temía tanto por su virtud como por la del otro sexo. Por lo demás, las damas a la antigua usanza, en prueba de su reserva, salían lo menos posible y sólo se mostraban en público semiveladas.

Ser una madre de familia era una prisión honorable y una dignidad un tanto estrecha; para instalarse en ellas el ímpetu de una joven noble necesitaba mucha abnegación. Ahora bien, una joven noble ha heredado el orgullo de su padre, que ha hecho algo así como prestársela al marido (en Roma, una esposa descontenta no abandonaba a su marido para "regresar con su madre", sino con su padre). Y al orgullo aristocrático viene a añadirse el de la fortuna; la joven posee con frecuencia riquezas que no pasan a su marido. Es igual que los varones ante el derecho de sucesión y la capacidad de testar; tiene su propia dote. Algunas, más nobles y más ricas que sus esposos, rehusaban su autoridad; no faltaron incluso las que llegaban a jugar un gran papel político, ya que, a título de herederas, habían recibido junto con el patrimonio todas las clientelas hereditarias de su estirpe. Otras damas, en cambio, no contentas con la devoción a su marido, acreditaban la calidad de su raza siguiéndole al exilio y hasta el suicidio. (Séneca, muy celoso de su ascendiente sobre su entorno, pretendió ejercer sobre su mujer, así como sobre su discípulo Lucilio, un auténtico chantaje moral en lo tocante al suicidio.) Eran aquellas unas mujeres absolutamente capaces de emprender la defensa de los intereses maritales, si el esposo estaba exiliado o tenía que ocultarse. Pero del mismo modo podían un buen día adoptar una actitud mucho menos plausible, aunque muy sintomática del atolladero en que se encontraban: pretextar una pena, la pérdida de un hijo, para renunciar a cualquier vida de representación social y enclaustrarse en un duelo perpetuo. Esto mismo sucedía también en tiempos de Luis XIV, tal como nos lo cuenta una curiosa página de La Rochefoucauld.

Viudas, vírgenes y concubinas

Pero supongamos que nuestra afortunada heredera sea viuda, o más bien *vidua*, sin hombre: viuda o divorciada; supongámosla incluso virgen, pero "madre de familia", al haber fallecido su padre. La parentela se apresurará a fortificar su virtud

proporcionándole un *custos*; una ley imperial asimilaba los amores de una *vidua* al adulterio y al estupro, pero había caído en desuso. Ya tenemos a la joven o la mujer en cuestión dueña de una casa y patrimonio; la viuda rica es un personaje típico de la época; no se la tenía por presumida como a Celimena, sino como “irresistible”, puesto que ya no tenía amo alguno. Se ve rodeada de pretendientes ávidos de su herencia. Volverá a casarse o se hará con un amante; una relación así, a veces cubierta decentemente con una promesa de matrimonio, era frecuente y se la reconocía más o menos. En cambio, las relaciones de las jóvenes tenían que mantenerse secretas; siempre se sospechaba que tenían una, y se creía de buena gana que su amante era el esclavo que administraba sus bienes, porque ¿cómo iba a ser posible que una mujer fuera capaz de manejar su vida, si no tenía ni amo ni señor? Los Padres de la Iglesia van a calificar en términos atroces las costumbres de viudas y huérfanas, y no se tratará ciertamente de calumnias; de lo contrario, ¿de dónde habría sacado Ovidio el rico vivero de mujeres adineradas e independientes a las que su *Manual de amor* enseña a pecar? Tales mujeres disfrutaban de la mejor condición femenina que se podía dar en Roma. Sus amantes tenían que procurar complacerlas en el lecho, con gran indignación de Séneca o de Marcial.

Supongamos ahora la situación inversa: el padre de familia se ha quedado viudo. Puede echar mano de sus criadas, puede volver a casarse y puede también tomar una concubina, porque este término tenía dos sentidos diferentes: peyorativo al principio, había acabado por adquirir también, como entre nosotros, un sentido honorable. En primer lugar, se llamaba concubinas a la mujer o mujeres con las que un hombre, casado o no, se acostaba habitualmente; los emperadores, aunque estuviesen casados, disponían en palacio de un harén de concubinas esclavas, y el emperador Claudio llegaba a acostarse con dos a la vez. Pero la opinión común había acabado por tener indulgencia con las relaciones con una concubina, cuando eran estables y exclusivas, una especie de matrimonio, que sólo la inferioridad social de la mujer impedía que el hombre transformara en matrimonio cabal. Los juristas habían condescendido; según ellos, el concubinato era un estado de hecho, pero honorable, que no rebajaba a la mujer al nivel de las que son despreciables; si bien era preciso que el concubinato se asemejara en todo al matrimonio: la concubina, en un segundo sentido —el único honorable— del término, tenía que ser una mujer libre (puesto que los esclavos no podían contraer matrimonio) y la unión tenía que ser monogámica: era impensable tener una concubina si se estaba casado o tener dos concubinas a la vez. El concubinato es en suma un matrimonio imposible; el caso típico era el de un hombre que tuviese una relación con su liberta y no quisiera transformar en matrimonio formal una unión semejante de tipo ilegal. Así, por ejemplo, el emperador Vespasiano, después de enviudar, tomó por concubina a su secretaria, una liberta imperial, y la “trató casi como a su propia mujer”. Conocemos unos quince casos en los que el difunto se había hecho erigir un epitafio a sí mismo, a su difunta esposa y a la concubina que había tomado después; de manera análoga, en otros epitafios, el

marido honra la memoria de las dos esposas con las que sucesivamente había estado casado.

El concubinato, a diferencia del matrimonio formal, no da lugar a consecuencias jurídicas: a pesar de su indulgencia, los juristas no transigieron al respecto; los hijos nacidos de un concubinato honorable serán libres, puesto que han nacido de una madre libre; pero como esta mujer no estaba casada, serán ilegítimos y llevarán tan sólo el nombre de su madre; heredan de su madre, pero no de su padre natural. El concubinato no posee, por tanto, más que su propia honorabilidad; le confiere a la concubina una dignidad que no habría tenido si sus relaciones con el concubino no hubiesen sido estables y monogámicas. ¿Y si, en último término, un patrono se resolvía a contraer matrimonio formal con su liberta y concubina, a pesar de sus repugnancias iniciales? Ésta se sentiría orgullosa de haber sido considerada digna de vestir la túnica tradicional de las auténticas “madres de familia”, pero, consciente de su definitiva inferioridad, no dejará de atribuirle, en su epitafio, los títulos de “patrono y marido”, como si la primera cualidad fuera indeleble y ni el mismo afecto conyugal pudiera borrar la mancha servil. Había, por ello, familias de pega, compuestas por el marido, su concubina y sus hijos naturales; y la realidad ofrecía aún otras combinaciones más irregulares, de las que los juristas no se ocupaban siquiera: un hombre, sus esclavas y sus “protegidos”. Para explicar estos fenómenos hay que empezar por penetrar en los arcanos del esclavismo y tener en cuenta que el Imperio romano, lo mismo que el Brasil colonial, era el imperio del mestizaje.

Bastardos ignorados

Una vez que Vespasiano hubo perdido a su vez la concubina educada a la que hemos hecho referencia, se contentó con echar la siesta acostado con una u otra de sus numerosas esclavas. Y algo parecido sucedía con cualquiera que tuviese esclavos; la ocasión se convertía en tentación. Había una palabra que calificaba a los maridos que cedían ante la facilidad: “Buscador de esclavas” *(ancillariolus)*, con gran desesperación de sus esposas. Un amo abusivo había llegado a hartar hasta tal extremo a sus esclavas que éstas lo asesinaron y, encima, lo castraron; sus buenas razones debían de tener; cuando la sangrienta noticia se difundió por la casa, “sus concubinas acudieron entre gritos y sollozos”. Por otra parte, el esclavismo tenía también sus aspectos líricos: Horacio cantó delicada y aun poéticamente las emociones del amo que sigue con la mirada a una de sus jovencísimas esclavas, próxima ya a la edad núbil, saboreando de antemano el momento.

En resumidas cuentas, entre los recién nacidos de sus esclavas que venían a aumentar su rebaño servil, el amo podía tener razones para creer que algunos eran hijos suyos. Sólo que ni él ni nadie debía decirlo; la condición libre, como ya sabemos, ha de ser inequívoca y hallarse separada de la servil por una frontera al margen de cualquier sospecha; con mayor motivo se excluía que el amo anduviera

ingeniándoselas para identificar al pequeño esclavo como hijo suyo; ésta era una de las leyes tácitas del esclavismo. No obstante, todo el mundo sabía lo que pasaba: “Puede suceder que un esclavo sea hijo del amo y de una de sus esclavas”, escribe un jurista. Siempre será posible darle la libertad, guardándose de manifestar por qué se le favorece en esa forma, ya que no cabe la posibilidad de reconocerlo, ni de adoptarlo: lo prohibía el derecho.

Una costumbre curiosa permitía hacer más, con tal de salvar las apariencias. Los romanos gustaban de tener en casa un muchachito o una chiquilla, esclavos nacidos en casa o niños expósitos, a los que criaban *(alumnus, threptus)* porque les encantaban y los podían “mimar” *(deliciae, delicatus)*; los tenían consigo durante las comidas, jugaban con ellos y soportaban sus caprichos. A veces hacían incluso que recibieran una educación “liberal”, que en principio les estaba reservada a los hombres libres. La ventaja de esta costumbre estaba en que era perfectamente equívoca: la criatura mimada podía servir de juguete, pero también de favorito o favorita; y podía ser también una suerte de hijo adoptivo, sin que ello diera lugar a pensar mal, así como un vástago al que se favorecía en secreto; todo ello sin olvidar la ostentosa tropa de adolescentes —de “pajes”—, con tal que fuesen de buena cuna: pero que eran también esclavos.

¿Favoritos? Tener uno constituía en personas de calidad un pecado ligero ante el que la gente sonreía respetuosamente. Bruto, el asesino de César, tenía uno tan guapo que un escultor hizo su retrato, cuyas reproducciones se veían por doquier; los favoritos del terrible emperador Domiciano y de Adriano, el de éste el célebre Antinoo, eran elogiados por poetas cortesanos, igual que madame de Pompadour por sus lejanos sucesores. Celosa del favorito de su marido, la esposa no toleraba que éste le besara en su presencia. ¿Iba el marido más allá, lejos de las miradas de su mujer? Una convención mundana exigía que nadie se planteara la cuestión. El favorito servía de ordinario a su amo de escudero o de copero; le llenaba su copa, a ejemplo de Ganímedes, favorito de Júpiter.

Precisamente, el batallón de “pajes” *(paedagogium)* era una hueste de muchachos guapos que no tenían otro menester que servir a la mesa, para encanto de las miradas y empaque del ceremonial. Cuando el amo salía de casa, seguían en tropel su silla de manos, igual que el batallón de graciosos pajes que rodea la litera del canciller Séguier en un cuadro de Le Brun en el Louvre. El momento grave de su vida llegaba al hacer su aparición el primer bozo. Como estaba a punto de desvanecerse el pretexto de un sexo todavía indeciso y hubiera sido escandaloso seguir tratando como un objeto pasivo a un varón adulto, el favorito perdía su oficio en medio de las lágrimas: el amo le hacía cortar sus largos cabellos de muchacha, con vivo contento del ama de casa. Pero no faltaban los obstinados que seguían conservando a su favorito incluso después de haber dejado éste de crecer *(exoletus)*, lo que se tenía por conducta infamante.

El amo podía tener motivos más inocentes para que su niño mimado siguiera haciendo sus delicias. Es cierto que éste puede ser un simple juguete con el que el amo se entretiene afectuosamente, sentado a la mesa, como si fuera un animal familiar. Porque, durante esta época, los juguetes más apreciados eran seres vivientes: pájaros, perros o conejos para las niñas (al gato no se le había domesticado aún). Pero también se puede experimentar por el pequeño esclavo un verdadero afecto. “Sucede”, escribe Plutarco, “que gentes irreductiblemente opuestas al matrimonio y a la paternidad se sientan enseguida devoradas por la tristeza y hasta lloren indignamente cuando cae enfermo y muere un hijo de sus criadas o el vástago de una concubina”. Y no siempre porque crean que se trate de un hijo suyo; es posible que estén satisfaciendo, ante un hijo de padre desconocido, una auténtica vocación a la paternidad, y que tomen bajo su protección al recién nacido en su casa; los besos con que cubren a la criatura de su predilección no deben hacer pensar mal.

Por cierto que, aunque al principio muy discutido, el beso en la boca entre hombres, como signo de fiel afecto, llegó a estar de moda, y el adolescente Marco Aurelio los intercambiaba con gran sentimiento con su preceptor Frontón. El poeta Estacio dejó unos versos no menos sensibles sobre la muerte de un niño, al que había otorgado la libertad al nacer y a quien quería con predilección: “Apenas nacido, volvió hacia mí su llanto, me envolvió con él y me traspasó el alma; yo fui quien le enseñó sus primeras palabras, quien curó sus pequeñas heridas y le endulzó sus penas mientras andaba a gatas; y yo me agachaba para alzarlo en mis brazos y besarlo; mientras vivió, no eché de menos un hijo”. Son sus mejores versos. ¿Era el padre de este niño? No es seguro; el placer de la paternidad debía de encontrar su expansión más patética en un niño sin importancia social que en un hijo legítimo al que había que educar con rigor, como continuador de la familia y secreto enemigo del actual titular de su herencia futura. Aunque no es menos cierto que en otros poemas del mismo Estacio o de Marcial el niño o la niña predilectos son sin lugar a dudas los hijos secretos del padre de familia. Se los trata, en consecuencia, como a hombres libres: vestidos como príncipes, cubiertos de joyas, no salen nunca sin cortejo; lo único que les falta es el atuendo propio de los adolescentes libres por nacimiento *(praetexta)*; como el poeta pone buen cuidado en precisar, estos niños son libertos y lo seguirán siendo.

El infierno familiar de los libertos

Lo dicho no ofrece duda, pero ¿de quién va a ser liberto el niño así distinguido? Ha de perdonársenos que rindamos culto a la precisión; sólo así podremos penetrar en otro círculo infernal, el de las relaciones incongruentes de parentesco entre los libertos. Así que el amo le ha hecho un hijo a su criada. Supongamos que le da luego la libertad a la madre, demasiado tarde: concebido por una esclava, el niño nacerá

siendo ya esclavo de su padre. ¿Y si éste liberta al recién nacido? Este pequeño tendrá a su padre natural como patrono. Pero cabe la posibilidad de que más adelante la madre, rica liberta, rescate a su hijo; tendrá entonces a su propio hijo como esclavo o liberto. Y tampoco era raro que, por piedad, el hijo rescatara a su vez a su madre que había seguido siendo esclava: la madre pasaría así a convertirse en la esclava o la liberta de su hijo. Los epitafios y los textos jurídicos ponen de manifiesto que, lejos de ser sólo teóricas, semejantes situaciones eran muy frecuentes. A partir de lo cual todo era posible: que el hijo, una vez liberto de su madre, tuviese a su vez como esclavo, tras haberlo rescatado, a su padre, o que el hermano se convirtiera en liberto de su hermano… Se comprende muy bien que el sentimiento familiar se hiciera oír por encima de los estatutos jurídicos; pero sigue en pie el hecho de que tal sentimiento tiene que luchar contra la autoridad que confería el derecho al que había rescatado a su propio padre o a su propio hijo, como tiene que enfrentarse con el recurso del pesado sacrificio financiero que había consentido para llevar a cabo semejante rescate, en contra de las reglas del derecho de sucesión. La vida familiar de los antiguos esclavos tenía que ser un infierno de conflictos, de ambivalencias y de resentimientos; el padre no perdona al hijo, que le ha abrumado con su buena acción, y el hijo no le perdona que se comporte como un ingrato.

Los libertos a los que nos estamos refiriendo ya no viven por lo general en la casa de su antiguo dueño, por más que sigan acudiendo a rendirle homenaje a domicilio. Establecidos por su cuenta como artesanos, tenderos o negociantes, constituyen un porcentaje de la población que podría contarse con los dedos de una sola mano, pero que socialmente está muy a la vista y es económicamente muy importante. Si no todos los tenderos son libertos, en cambio sí que todos los libertos son gente del comercio y de negocios. Y ello proporcionaba al grupo como tal de los libertos una fisonomía muy adecuada para atraer sobre sí la animosidad popular, la fisonomía de un grupo de explotadores y gente de rapiña. Tanto más cuanto que estos antiguos esclavos eran más ricos, y a veces mucho más que la mayoría de la población libre, que se veía humillada por la prosperidad de unos individuos que no habían nacido en la libertad; se soportaba mal una opulencia que se hubiera considerado legítima y admirable en un señor. La categoría de los libertos se hallaba, por tanto, en una situación ambivalente: eran al mismo tiempo superiores e inferiores a la multitud. Sufrían por todo ello para sus adentros y en consecuencia acabaron haciéndose sus propias costumbres, de las que hay que decir alguna cosa.

Da la impresión, por ejemplo, de que los libertos vivían con más frecuencia en estado de concubinato que de matrimonio; ésa es la conclusión a la que parece que nos podemos acoger, tras haber confrontado los argumentos de Plassard y de Rawson. La razón no estaba evidentemente en la inferioridad social de la pareja. Durante sus años de servidumbre eran muchos los esclavos que habían vivido emparejados, sobre todo entre los más afortunados, administradores de un gran propietario o esclavos imperiales, es decir, jóvenes funcionarios. Se podía llamar concubina a la sirvienta

que tenía también un compañero habitual. Pero cuando la sirvienta en cuestión y su compañero recibían a su vez la libertad, su unión, idéntica a la de las personas libres, tenía que tomarse en consideración y ser juzgada como honorable. Sólo que los hijos nacidos de esta pareja, antes de serles concedida a ambos la libertad, habrán de ser o bastardos o esclavos del propietario de la madre; y aun cuando los dos libertos se casen formalmente, el padre no podrá reconocer a su hijo natural; y aun en el caso de que rescaten a su hijo esclavo de su dueño no podrán hacer de él un hijo suyo, sino tan sólo su liberto. Por ejemplo, he aquí, en Ancona, la tumba del liberto Titius Primus, que había llegado a ser todo un personaje en la ciudad; hasta el punto de haber encargado al marmolista representarlo vestido con su toga, que se había convertido ya en hábito de ceremonia; a su derecha, hizo esculpir a su "concubina" (ése es el término que emplea el epitafio), que había sido una mujer libre llamada Lucania Benigna, sin duda una liberta, y que aparece con un recién nacido en brazos; esta niña se llamaba Chloé y, dado que no tiene más nombre que éste, era una esclava: había nacido cuando su madre era aún una simple esclava. Su padre natural hubo de contentarse con hacer de ella una "favorita" *(delicium)*, y el epitafio no le da otro título: la naturaleza y el afecto nada pueden frente a lo establecido. A la derecha, otra liberta (el grupo no tiene por qué causar sorpresa: las tumbas familiares eran corrientes). No se entiende bien el interés que una pareja así hubiese podido tener en volverse a casar formalmente; nos hallamos ante una segunda variedad del concubinato, consecuencia de la indiferencia por el matrimonio.

El infierno social de los libertos

Puede comprobarse por doquier lo que constituye el tormento de los libertos, su incertidumbre a propósito del verdadero lugar que ocupan en la sociedad; porque la escala de las distintas condiciones sociales no se confundía con la jerarquía de los estados, y los libertos sufren precisamente de semejante dislocación. Ante todo, sufren de una falta de legitimación. Llevan la vida de lujo que su opulencia les permite; en Roma, las tumbas costosas, con retratos esculpidos, eran las suyas, cuando no las de los nobles; en su atuendo, en sus clientes, con sus esclavos y sus propios libertos, gracias a sus banquetes, imitan a la buena sociedad, pero con la imposibilidad de penetrar en ella, porque como ciudadanos de segunda categoría que son, no tienen derecho a ello. El *Satiricón* de Petronio pinta con una cruel lucidez su existencia, toda ella de imitación. Su incultura (los niños esclavos no han seguido estudios) traicionará siempre su bajo origen. Lejos de ser, como a veces se ha dicho, unos advenedizos, son más bien unos "oriundos", a los que su tara original les impide forzar las puertas de la buena sociedad: la barrera que separa los distintos estados se lo prohíbe. Y la buena sociedad encuentra que la imitación que de ella hacen los libertos es siempre una imitación frustrada, ya que traiciona ridículamente tanto sus pretensiones como su tara; entre esnobs, el liberto resultará esnob y medio. Lo peor

es que ni siquiera forman una clase social digna de este nombre, que bien pudiera haberse hecho fuerte en el modesto orgullo de su especificidad; pero los libertos no pudieron fundar nunca dinastías auténticamente burguesas, a pesar de que el estatuto de liberto sólo se daba en la primera generación, y de que el hijo de un liberto era un ciudadano con plenos derechos. No podemos tomar por una clase social lo que no pasa de ser un grupo sinuoso. Aun así, la clase alta, en Roma, se renovaba en gran parte mediante el acceso de hijos de ricos libertos y de hijos de libertos de la casa imperial: no eran pocos los senadores nietos de un liberto. Si se tienen en cuenta todas las circunstancias, las posibilidades de ascenso social eran mucho mayores entre los esclavos que entre quienes habían nacido libres pero eran pobres.

Las posibilidades de promoción de los libertos provenían de su riqueza; semejante riqueza se debía a su propensión por las profesiones comerciales, y esta propensión, a su vez, se explica por las condiciones en que adquirían su liberación; tanto más cuanto que las relaciones de producción, a escala reducida como las de aquellas profesiones, junto con sus consecuencias a veces inesperadas, explican toda una estructura social. Los nobles romanos preferían sus libertos a sus conciudadanos pobres porque los primeros continuaban siéndoles fieles, como tendremos ocasión de ver, y ellos los conocían personalmente.

¿Qué era lo que podía incitar a un amo a manumitir a sus esclavos? Tres razones al menos. El esclavo está a punto de morir y se le quiere ofrecer el consuelo de morir libre y sabiendo que tendrá derecho a la sepultura de los ciudadanos libres. Con ocasión de su propia muerte, los amos deciden manumitir de una vez, por testamento, a algunos de sus sirvientes, incluso a todos, a fin de dejarles la libertad a modo de legado, de la misma forma que distribuyen legados entre todos sus restantes fieles. Además, como el testamento es una especie de manifiesto, el amo da así pruebas de haber sido un buen amo, puesto que ha otorgado a sus esclavos la libertad que tanto anhelaban. Finalmente, la libertad equivale con frecuencia a un arreglo económico: el amo ha llevado a cabo negocios por mediación de un esclavo interesado en sus beneficios y se ha puesto de acuerdo con su servidor para venderle su libertad a un precio convenido; o incluso, la libertad es una recompensa que hace que el esclavo continúe ocupándose de los asuntos de su amo con la dignidad de liberto. Parece que era infrecuente que los esclavos, una vez liberados, se encontraran arrojados a la intemperie sin recursos; cuando declara liberados a su muerte a sus viejos servidores cargados de merecimientos, el testador les deja una tierra o una pensión reducida *(alimenta),* igual que se hacía entre nosotros en los viejos tiempos; de modo que el porvenir como hombre de negocios de un esclavo está ya asegurado. En fin, yo supongo que muchos libertos no abandonaban la casa, sino que continuaban viviendo en ella, para seguir ocupándose de lo que habían venido haciendo desde siempre, pero con más dignidad. A otros se los enviaba a ejercer en otra parte una profesión o un negocio cuyos beneficios repartirían con su antiguo dueño, a fin de pagarle la libertad que les había vendido. Cabe pensar en todo tipo de arreglos. Sigue siendo cierto que

tal vez en la mayoría de los casos no se manumitía más que a aquellos esclavos que eran capaces de ganar dinero. Hay una excepción: el tesorero que maneja los capitales de su amo no recibe nunca la libertad, aunque este amo sea el emperador en persona, y el esclavo el gran tesorero del Imperio; la libertad, como promoción que aguardaba a los funcionarios imperiales en un determinado estadio de su carrera, no estaba hecha para él, porque se quiere poder torturarlo, en caso de que haya malversado los fondos de su dueño, y ejercer sobre él el derecho de justicia privada.

Algunos libertos continúan, por tanto, en la casa, al servicio de su antiguo amo, mientras que otros se encuentran por el contrario establecidos en otra parte por su propia cuenta y siendo completamente independientes. No obstante, tanto en unos casos como en otros, los libertos conservan una vinculación simbólica con la casa de su amo, que ha pasado a ser su "patrono": se hallan obligados a venir a hacerle la corte *(obsequium)* y éste atribuye a semejante comportamiento una gran importancia. Le deben este obsequio como agradecimiento por haberles hecho el beneficio de haberlos liberado de la esclavitud; si descuidan este deber de reconocimiento (al que es materialmente difícil apremiarlos), la voz de todo un pueblo los estigmatizará como "libertos ingratos": era uno de los grandes motivos de indignación de los romanos, uno de los grandes problemas de la época. Los libertos no debían salir de la casa si no era para rodearla de una aureola de obsequiosidad que pondría de manifiesto ante todo el mundo la grandeza de semejante casa; el papel de los "clientes" era idéntico a éste. De esta apariencia exterior de la casa familiar romana es de lo que vamos a hablar ahora.

Los romanos se sentían dilacerados entre su concepción cívica de la sociedad y su concepción de una sociedad fundada sobre una relación de fidelidad de hombre a hombre. Por un lado, la libertad debía ser inequívoca, y, por ello, un amo no podía gravar con cualesquiera obligaciones la del esclavo al que había liberado; por otro, este liberto le debe algo a su antiguo dueño y sigue siendo su fiel a perpetuidad. De lo contrario, el patrono estará en su derecho castigándole como pueda, tachándole de la lista de sus legatarios y prohibiendo que se le inhume en la tumba familiar. O haciendo que se le administre una buena tanda de bastonazos; en principio, no se ha de levantar la mano contra un hombre libre; pero "tampoco se puede tolerar que un individuo, que ayer mismo no era más que un esclavo, venga ahora a quejarse de su amo que al despedirlo, le ha sacudido un poco o le ha infligido una corrección". Después de todo, ¡el palo es un símbolo! Por el contrario, los intereses familiares y pecuniarios de una libertad, por más que sea reciente, han de ser sagrados; un patrono no puede exigir más trabajo del convenido ni gravar la manumisión con cláusulas tan onerosas que el antiguo esclavo sólo vaya a ser libre de nombre; como no puede hacerle prometer a un liberto que no se casará o que no tendrá hijos a fin de conservar él sus derechos sobre la sucesión de sus libertos; ni tampoco, al menos por regla general, prohibirle que se dedique a la misma profesión que él convirtiéndose así en su competidor.

Clientela

Materialmente libre dentro de los límites de la convención de la manumisión, el antiguo esclavo seguía estando simbólicamente bajo la dependencia de su patrono, y los romanos, que gustaban de las imprecisiones paternalistas, solían repetir que un liberto tenía deberes filiales hacia su antiguo amo, cuyo nombre de familia se había convertido en el suyo; tenía efectivamente para con él deberes de “piedad”. La obligación de acudir los libertos dos veces al día a la casa para darle los buenos días y las buenas noches al padre de familia había caído en desuso. En cambio, la piedad quería que acudieran a rendir visitas de respeto, y la *Cistellaria* nos muestra hasta qué punto podía la escena resultar chirriante: el liberto se siente exasperado ante el peso sobre él de un poder que ya no puede apremiarlo pero que se sobrevive; el patrono sabe a su vez que su momento ha pasado, que el liberto lo odia, ya sin necesidad de temerlo, y lo que hacen ambos es darse importancia. Estas relaciones demasiado prolongadas acababan siendo aún más fastidiosas cuando el esclavo había obtenido su libertad al precio de determinados trabajos que habría de ejecutar por cuenta de su patrono después de su manumisión *(operae libertorum)*. A lo que parece, un liberto no estaba en la obligación, como los clientes, de hacer a su patrono una visita protocolaria *(salutatio)* cada mañana; en cambio, se le invitaba con frecuencia a almorzar y volvía a encontrarse, sobre su lecho de mesa, no lejos de aquellos mismos clientes. Según se cuenta, no eran raras las disputas de aquellas dos especies desiguales de fieles durante las comidas: un cliente pobre soportaba de mala gana su coincidencia, en presencia del patrono, con un antiguo esclavo que había alcanzado la prosperidad; los poetas Juvenal o Marcial, reducidos para sobrevivir a cortejar a los grandes, odiaban a los ricos libertos lo mismo que a los clientes de nacionalidad griega, pues tanto los unos como los otros eran sus competidores.

Con la “corte que le hacen sus clientes y sus libertos laboriosos y agradecidos”, como dice Frontón, una familia brilla sobre la escena pública de la notoriedad, condición necesaria y suficiente para que se la considere digna de pertenecer a la clase gobernante: “He tenido muchos clientes”, escribía un liberto que se había vuelto riquísimo, para ilustrar su triunfo. ¿Y qué es un cliente? Es un hombre libre que acude a hacerle la corte al padre de familia y que se proclama públicamente su cliente; puede ser rico o pobre, poderoso o miserable, a veces más rico que el patrono al que viene a saludar. Pueden enumerarse al menos cuatro especies de clientes; están los que aspiran a hacer una carrera pública y cuentan para ello con la protección de su patrono; están los hombres de negocios cuyos intereses favorecerá el patrono gracias a su influencia política, tanto más de buena gana cuanto que con frecuencia se halla asociado con ellos; vienen luego los pobres diablos, los poetas, los filósofos, que no tienen en ocasiones otro medio de vida que las limosnas del patrono (entre ellos se cuentan muchos griegos) y que, al no ser gente del pueblo, encontrarían deshonroso el trabajo, en lugar de vivir de la protección de los grandes; y por fin no faltan tampoco quienes poseen tantos recursos como para poder pertenecer al mismo mundo

que el patrono, así como para poder aspirar legítimamente a figurar en su testamento, en agradecimiento por sus homenajes (gentes entre las que lo mismo se contarán los más encumbrados personajes del Estado que algunos libertos del emperador, los todopoderosos administradores): un viejo rico y sin descendencia tenía muchos clientes de éstos.

Ésta es la muchedumbre tan peripuesta que, cada mañana, y en perfecto orden, hacía cola ante la puerta del patrono, a la hora en que cantan los gallos, que era cuando se levantaban los romanos. Son algunas decenas, a veces algunos centenares. También las notabilidades del barrio se ven igualmente asediadas, pero por multitudes más reducidas; fuera de Roma, en las ciudades, algunos de los notables locales con más predicamento tienen también su clientela. Que un hombre rico o influyente se vea rodeado de protegidos y de amigos interesados es algo que no tiene nada de sorprendente; sólo que, entre los romanos, esta evidencia había llegado a ser una institución y un rito. Las gentes sin importancia, escribe Vitruvio, son los que hacen visitas y no las reciben. Cuando se era el cliente de alguien, no se dejaba de pregonarlo, a fin de jactarse y poner de manifiesto la influencia del patrono; y así se decía “cliente de los Tales”, “familiar de la casa de los Cuales”; si uno no es simplemente del montón, hará erigir a sus expensas una estatua del patrono en una plaza pública o incluso en la casa de éste; la inscripción, en el pedestal, enumerará las funciones públicas del patrono, y uno mismo aparecerá con todas sus letras como su cliente. Un patrono bondadoso protestaba en un caso semejante: hubiese sido más justo haber puesto “amigo”; como que “amigo” acabó por ser sinónimo halagüeño de cliente.

El saludo matinal es un rito; faltar a él habría equivalido a rehusar el lazo de clientela. Se hace cola en hábito de ceremonia *(toga)*; cada visitante recibe simbólicamente una especie de propina *(sportula)* que les permite a los más pobres tener qué comer ese día; de tal manera que la propina no ha hecho sino sustituir a una pura y simple distribución de alimentos… Se admite a los clientes en la antecámara de acuerdo con un orden severamente jerárquico en el que se manifiestan los rangos de la organización cívica; y lo mismo acontece en las comidas durante las cuales las diferentes categorías cívicas de comensales ven cómo se les sirven platos distintos y vinos de desigual calidad, según su dignidad respectiva; todo tiende a subrayar la jerarquía. Dicho con otras palabras, el padre de familia no se limita a recibir los cumplimientos individuales de un cierto número de amigos: está admitiendo más bien en su casa una parte de la sociedad romana, que entra en ella en bloque, con sus grados y sus desigualdades públicas, y sobre la que él ejerce una autoridad moral; sus miras van mucho más allá que las de sus clientes: “Un rico patrono”, escribe Horacio, “os rige como lo haría una madre excelente, y exige de vosotros más sensatez y más virtud que las que él mismo posee”.

Autoridad moral

El poder económico que la gran familia ejerce sobre sus operarios rurales, sometidos a su contrato de aparcería, lleva consigo análogamente una autoridad moral. Durante la época de las persecuciones contra la Iglesia, los propietarios cristianos que, asustados, se decidían a sacrificar a los ídolos arrastraban consigo a su apostasía a sus granjeros y clientes *(amici)*, que sacrificaban como ellos; mientras que otros amos, con un golpe de varita mágica, convertían a todos los habitantes de sus propiedades, decidiendo que, en adelante, el culto rústico que celebraban sus colonos habría de ofrecerse al Dios verdadero, al tiempo que hacían demoler el santuario pagano que se alzaba en medio de sus tierras y erigían una iglesia en su lugar. La aureola de prestigio que ciñe a la casa familiar es también zona de autoridad. Tres siglos antes, Catilina había arrastrado a sus colonos en su insurrección contra el Senado; y Cicerón, al partir para el exilio, tuvo el consuelo de ver cómo sus amigos ponían a su disposición "sus propias personas, sus hijos, sus amigos, sus clientes, sus libertos, sus esclavos y sus bienes".

La gran familia ejerce un predominio material y moral sobre cuantos la componen y la rodean; y, en la común apreciación, su autoridad sobre este reducido círculo la califica también como miembro de la clase que gobierna cada ciudad, o sea el Imperio entero. En la misma Roma, escribe Tácito, "la parte sana del pueblo veía las cosas por los ojos de las casas ilustres". Ser rico y tener autoridad sobre un círculo restringido como el que rodeaba la familia (ambas cosas se identificaban) calificaba también políticamente. No, ello es evidente, porque la conciencia colectiva sufriera materialmente el peso del poder que cada familia ejercía sobre su propio círculo. Sino que se daba por supuesto, cosa que garantizaba el tránsito de un terreno al otro, que gobernar a los hombres no era una función especializada, sino el ejercicio de un derecho natural, como el que tienen los animales de talla elevada para sobreponerse a los pequeños. Como prestigio social y legitimación política iban a la par, el ejercicio de las funciones públicas no era un menester especializado, como lo es entre nosotros, por más que no se sienten en persona en los bancos del Parlamento las "doscientas familias" que nos gobiernan. Por el contrario, en el mundo romano eran los nobles y los notables quienes componían físicamente el Senado y los Consejos de todas las ciudades. A pesar de que, en tales asambleas, el número de asientos era limitado y no todos los notables podían encontrar sitio.

Prestigio social y poder político: hay todavía otra cosa, menor y más general; todo aquel que se halle en posesión de un nombre ilustre ha de estar presente en cuanto sea de interés para todos, a fin de jugar un papel honorífico. Es uno de los aspectos, el más anodino, del fenómeno polimorfo que constituía la clientela. El Imperio romano, como gobernación indirecta, era una federación de ciudades autónomas; todo miembro de la nobleza, fuera senador o caballero, tenía que recibir o merecer el título de patrono de alguna de aquellas ciudades, o incluso de varias, si era posible. De hecho no pasaba de ser un título simplemente honorífico; y tenía como causa o como

consecuencia algún beneficio o servicio que el patrono prestaba a la ciudad: donar una suma al Tesoro municipal, construir o reparar un edificio, defender la ciudad ante los tribunales en alguna disputa de límites. A cambio, el patrono podía lucir en su antecámara una carta oficial altamente honorífica que la ciudad le había dirigido; sus duelos familiares se convertían en acontecimientos locales; la ciudad patrocinada, a la que no se dejaba de informar del suceso, le respondía con un decreto de consolación; si venía a la ciudad, se le recibía oficialmente y se celebraba con toda solemnidad su entrada, como si se tratara de un soberano. De esta manera la clientela local constituía una de las carreras abiertas a la ambición romana por los símbolos; incluso las innumerables asociaciones *(collegia)* en que las gentes del pueblo se reunían por el placer de la comensalidad contaban con sus respectivos patronos nobles; el objeto principal de estos colegios eran los banquetes; el patrono probablemente no disfrutaba de ninguna otra facultad efectiva fuera de la de decidir el menú del festín que ofrecía de su bolsillo. La ambición por los símbolos fue una de las pasiones dominantes del mundo greco-romano.

Una persona célebre, fuera quien fuese, no podía salir de su casa sin cortejo; los comediantes y los aurigas del Circo iban seguidos por una muchedumbre de admiradores habituales; lo mismo les sucedía a algunos médicos, que se habían alzado al estrellato de su arte.

Salvo algunos matices regionales, Italia es el reino de la clientela. Del lado griego, se sufrió como en todas partes la influencia, el poderío económico y las relaciones del alto bordo de los ricos, aliados naturales de los romanos, dueños del país. Había poderosos personajes que tiranizaban en un momento dado su ciudad respectiva. En cambio, las pompas, vanidades y saludos de la clientela eran allí algo desconocido. Los libertos no tenían demasiada preponderancia (en Atenas, son ellos los que integran mitad por mitad la muchedumbre de ciudadanos de segunda categoría que no hacen mención de su *demos* sobre su epitafio) ni rondan en torno a su antiguo dueño. Por el contrario, aquella ruinosa ambición por los símbolos que era el mecenazgo reinaba en Grecia aún más que en Italia, que había recibido su ejemplo de los propios griegos, conocido por los modernos como “euergetismo”.

Donde la vida pública era privada

¿Qué es lo que posee un romano? ¿Qué es lo que pierde, si le envían al destierro? Pierde su patrimonio, su mujer y sus hijos, sus clientes y sus "honores": lo repiten Cicerón y Séneca; los "honores" son los cargos públicos, anuales por lo general, de los que ha disfrutado y cuya memoria es una adquisición para siempre, como una suerte de título de nobleza. Los nobles romanos tuvieron un agudo sentido de la autoridad y de la majestad de su Imperio, pero en cambio ignoraban lo que llamamos nosotros el sentido del Estado o los servicios públicos. No distinguían bien entre funciones públicas y dignidad privada, entre finanzas públicas y fortuna personal. La grandeza de Roma era propiedad colectiva de la clase gobernante y del grupo senatorial dirigente; por ello, cada una de las innumerables ciudades autónomas que formaban el tejido del Imperio se consideraba pertenencia de los notables locales.

Cooptación

En dichas ciudades, como en la misma Roma, el poder se atribuye legítimamente a su elite gobernante, que se distingue por su opulencia: sólo ella está calificada para decidir a qué familia se ha de recibir en su seno. Los criterios legales, como la elección o la posesión de una fortuna determinada, no son más que un pretexto, una condición necesaria, pero completamente insuficiente; por cada senador, habría habido miles de propietarios dispuestos a ambicionar su acceso al Senado, si la riqueza hubiera sido el criterio efectivo. La realidad de la vida política descansaba en la cooptación: el Senado, que era un auténtico club, decidía si un individuo se hallaba en posesión del perfil social peculiar que le hacía apto para ser admitido en su seno y si aportaría su parte correspondiente al prestigio colectivo que se repartían entre sí los miembros del club. Sólo que no era el cuerpo senatorial el que efectuaba directamente la cooptación; ésta pasaba por uno de los numerosos filtros del clientelismo político. Las funciones públicas se trataban como dignidades privadas, y el acceso a las mismas pasaba a través de alguna vinculación de fidelidad privada.

Olvidándose de que Roma no es un Estado moderno, no han sido pocos los historiadores que han interpretado estos viejos principios como una perversión de los principios modernos; y han puesto el grito en el cielo diciendo que en Roma la corrupción, la "mordida" y el clientelismo reinaban por doquier, o al contrario, no han dicho ni media palabra, por estimar que semejantes "abusos" no tenían otro

interés que el anecdótico. De acuerdo con la mentalidad moderna, un hombre público deja de servir efectivamente al Estado si se aprovecha de sus funciones para llenarse los bolsillos, o si pone su ambición personal por delante del interés general. Ello equivale a olvidar que el Estado moderno no es la única forma eficaz de ejercicio del poder: un contubernio, una *mafia*, lo son también. La mafia que protege y explota a los inmigrantes italianos de una gran ciudad americana o a los trabajadores inmigrantes de una población francesa cumple una función "pública"; ejerce la justicia entre estos recién llegados y los protege contra el resto, por solidaridad nacional; tiene que dedicarse a sus compatriotas, so pena de perder todo crédito; los beneficia y, en consecuencia, ejerce sobre ellos paternalmente su autoridad. Desempeña su papel tanto más concienzudamente cuando que ése es precisamente el precio de su extorsión sobre ellos; quien protege controla y quien controla despoja. Lo mismo que cualquier antiguo romano, el más insignificante "patrón" mafioso acaricia propósitos elevados sobre su dedicación a la causa común y entiende que la relación que mantiene con cada uno de sus protegidos es personal y de confianza. Un noble romano, y hasta un simple notable, se parecía más a un "padrino" que a un enarca; enriquecerse gracias al servicio público no ha impedido nunca proponerse el servicio público como ideal: lo contrario sí que sería sorprendente.

El funcionario íntegro es una singularidad del Occidente moderno; en Roma no hay superior que no despoje a sus subordinados, igual que sucedía en los imperios chino y turco, donde las cosas sólo funcionaban mediante la "mordida" y que no por ello dejaron de dar pruebas de una multisecular capacidad de dominación. Como no era menos capaz el ejército romano, a pesar de las costumbres tan curiosas que tenía: "Los soldados pagaban tradicionalmente una 'mordida' a sus oficiales a fin de quedar exentos de servicio, hasta el extremo de que la cuarta parte o casi de los efectivos de cada regimiento perdía el tiempo de la manera más natural o se dedicaba a la buena vida en los mismos acuartelamientos: con tal que el oficial contara con su renta… Los soldados se procuraban el dinero que necesitaban mediante el robo, el bandidaje o trabajando como esclavos. Si un soldado era un poco más rico, su oficial lo abrumaba a trabajos y a golpes, hasta que éste le compraba la dispensa"; uno creería estar leyendo, no a Tácito, sino las *Nouvelles asiatiques* de Gobineau. No había función pública que no fuese un robo organizado mediante el cual los que ejercían aquélla esquilmaban a sus subordinados y todos juntos explotaban a los administrados. Así sucedió en tiempos de la grandeza de Roma y así siguieron las cosas en la hora de su decadencia.

Una función pública *(militia)* de menor importancia, como la de escribano o alguacil, el antiguo titular se la vendía al candidato a la sucesión, puesto que era una especie de renta que proporcionaba sus correspondientes beneficios; y el recién llegado tenía además que hacer llegar una propina *(sportula)* sustancial a su jefe de despacho. En el Bajo Imperio, los dignatarios principales, designados por el emperador, entregarán la suya… al tesorero imperial; desde los inicios del Imperio,

cualquier dignidad cuyo titular hubiera de ser designado por el emperador, aunque no pasara de ser un varón consular o un simple grado de capitán, llevaba consigo para el elegido el deber moral de dejar un legado al soberano su bienhechor, so pena de ver su testamento anulado por ingratitud y su sucesión confiscada en beneficio del Tesoro imperial. Y como no había ningún nombramiento que no se consiguiera por recomendación de "patronos" que estuvieran muy en boga, las recomendaciones *(suffragia)* se vendían o cuando menos se pagaban; hasta el punto de que si el patrono no cumplía su palabra, la víctima no vacilaba en querellarse ante los tribunales. Había agentes *(proxenetae)* especializados en las transacciones de recomendaciones y clientelas *(amicitiae)*, por más que se tratara de una profesión desacreditada.

El imperio de la "mordida"

La extorsión estaba a la orden del día. Los puestos militares que garantizaban la seguridad en el campo desempeñando en él tareas administrativas hacían que las poblaciones votaran gratificaciones *(stephanos)* en su favor. No había ningún funcionario que no se dejara sobornar para cumplimentar la menor diligencia; la necesidad de esquilar los borregos sin desollarlos demasiado llevó a partir la diferencia; se acabó por fijar oficialmente las tarifas de las "mordidas", y el precio de cada gestión quedó expuesto en público en las oficinas. Los administradores tenían la precaución de presentarse ante un funcionario o un alto dignatario con un regalo en la mano; después de todo, ello constituía un reconocimiento, mediante un símbolo sustancial, de la superioridad natural de los jefes sobre los gobernados.

A las "mordidas" venían a añadirse las extorsiones practicadas por los altos mandarines. Tras la conquista romana de la Gran Bretaña la administración militar obligaba a las tribus sometidas a llevar sus rentas de trigo a graneros públicos muy distantes, y luego cobraba por el permiso de remitirlas a otros más próximos. Exigir rentas ilegales se convirtió en el gran negocio de los gobernadores provinciales, que compraban el silencio de los inspectores imperiales y se repartían los beneficios con sus oficiales y sus jefes de despacho. El poder central deja hacer, contentándose con la percepción de lo que se le debía. Dedicarse al pillaje de las provincias que uno gobernaba, he aquí, decía Cicerón, "el procedimiento senatorial para enriquecerse"; un caso extraordinario como el de Verres, que sometió a su provincia de Sicilia a una sangría sistemática, haciendo reinar en ella un auténtico terror, se puede comparar perfectamente con el gansterismo de Estado de ciertos presidentes de la América Central, como Duvalier, Batista o Trujillo. Aunque en menor escala, el principio del gobierno de las provincias considerado como empresa económica privada subsistió durante todo el Imperio. Era un secreto a voces. Los poetas eróticos aguardaban pacientemente a que los maridos abandonaran a sus mujeres para irse a enriquecer durante un año en una provincia lejana; ellos, por su parte, hacían profesión de no vivir más que para el amor, desdeñosos de las preocupaciones de su carrera y de la

inquietud por hacer fortuna, puesto que ambas cosas eran la misma. El enriquecimiento era algo que se conseguía en buena parte a expensas de los fondos públicos; un gobernador percibía a precio alzado unas dietas colosales, de las que no tenía que dar cuenta a nadie, y, en tiempos de la República, tales dietas equivalían a la mayor parte del presupuesto del Estado. Encima, y al margen de las extorsiones, el gobernador tenía sus negocios; el último siglo antes de nuestra era presenció el espectáculo de los hombres de negocios italianos apoderándose de todas las posiciones económicas del Oriente griego, con la ayuda interesada de los gobernadores que el Imperio enviaba a aquellas regiones. Ésta era la razón por la que los gobernadores romanos apoyaban a los hombres de negocios romanos: la corrupción, y no el "imperialismo económico".

Hasta el siglo último no se ha considerado deshonesto enriquecerse con el gobierno. En *La cartuja de Parma*, cuando el conde Mosca abandona el ministerio, puede ofrecerle al gran duque una prueba resplandeciente de su honradez: tenía 130.000 francos al acceder a los asuntos públicos y al retirarse no poseía más que 500.000. Después de ser gobernador provincial durante un año, Cicerón sólo había ganado una suma equivalente a mil millones de nuestros céntimos, por lo que podía enorgullecerse: era bien poco. Los antiguos sistemas administrativos sólo tienen de común el nombre con lo que nosotros denominamos una administración; durante milenios, los soberanos se sirvieron de una mafia o sistema de extorsión llamado administración con el fin de arrancarles a las poblaciones los impuestos o explotarlas lisa y llanamente, de la misma manera que los reyes de Francia echaban mano de auténticos piratas, a los que bautizaban como corsarios, para marina de guerra, y se repartían con ellos los beneficios del corso. No se servía sin más ni más al Estado; se servía al Estado y se servía del Estado; una concepción que puede resultar execrable, pero, psicológicamente, un corsario no es lo mismo que un oficial de marina corrompido.

La cuestión no estaba en ser íntegro, sino en tener tacto, a la manera de un comerciante que no debe dar a entender a su clientela que sólo vende en su propio interés. Por eso, mientras los gobernantes atienden a su propio bien sin dejar de servir al emperador, las poblaciones oprimidas están dispuestas a creer que sus paternales dueños las explotaban para su bien. "Sé obediente y el gobernador te querrá", escribe san Pablo. Por tanto, hay que saber enriquecerse sin arruinar mediante actitudes demasiado transparentes la posibilidad de semejante creencia; el interés de los funcionarios por los beneficios del poder no debe desmentir el desinterés del poder mismo. De vez en cuando, un proceso público se convertía en ejemplar, y caía la cabeza de un gobernador, o al menos se venía abajo su carrera: el desdichado había manifestado sentimientos cínicamente interesados; se había interceptado una carta en que escribía a su amante: "¡Alegría! ¡Alegría! Puedo reunirme contigo libre de deudas, después de haber vendido la mitad de mis administrados" (se trata de una de las tres o cuatro cartas de amor que nos han llegado de la Antigüedad). Por lo que

hace al mismo emperador y a sus altos empleados, ponían de relieve el desinterés del poder dejando en evidencia a sus propios subordinados; el emperador censuraba desde las alturas al Fisco, que no era otra cosa que la administración de los dominios imperiales, atendía al azar de vez en cuando una súplica de gentes que protestaban ante él por exacciones de sus propios agentes y proclamaba periódicamente un edicto que suprimía la corrupción: “Que las manos de los funcionarios dejen de ser rapaces; que dejen de serlo, insisto”, escribía el emperador. Los altos empleados, por su parte, preferían fijar las tarifas de las “mordidas”, lo que equivalía a legalizarlas.

La “dignidad”

Funcionarios, militares y gobernantes no se sentían miembros de determinadas corporaciones comprometidas en la defensa de su reputación por espíritu de cuerpo, sino de una elite no especializada, porque era superior en todo. Lo que establece un escalafón entre los individuos que la componen son los cargos públicos más o menos elevados de que se hallan revestidos, lo mismo en el aparato del Estado que, por lo que se refiere a los notables, en una de aquellas innumerables ciudades que formaban el tejido del Imperio. Un individuo con un puesto público se decía: “Al servir al emperador o a mi ciudad, con este puesto anual, puedo acrecentar definitivamente mi ‘dignidad’ y la de mi casa, y andando el tiempo figurar, con atuendo oficial, en mi galería de antepasados”. La “dignidad”, he aquí el motivo supremo. No se trataba de una virtud de respetabilidad, sino de un ideal aristocrático de gloria; cada noble se apasiona por la dignidad que posee, como el Cid por su punto de honra. La dignidad se adquiere, se aumenta y se puede perder. Cicerón se desespera, durante su destierro; su dignidad le ha abandonado, es un don nadie; pero en cuanto vuelven a llamarlo del destierro es como si le devolvieran su dignidad. Como semejante dignidad pública era en realidad una propiedad privada, se admitía que quien hubiese accedido a una función pública la tuviera a gala y defendiera su bien tan legítimamente como un rey su corona: contaba con una excusa que lo absolvía; nadie pensó en reprochar a César que pasara el Rubicón, marchara contra su patria y la arrojara a la guerra civil: el Senado había pretendido cercenar su dignidad, a pesar de que César le había hecho saber que prefería su dignidad a todo, incluso a su propia vida. Tampoco cabe la posibilidad de echarle en cara al Cid que, por salvaguardar su honra, hubiese matado en duelo al mejor soldado de su rey.

La pertenencia a la clase gobernante se reconocía mediante ciertos caracteres exteriores; la distinción en el porte no era lo principal en aquella sociedad poco mundana; menos estetas que los griegos, los romanos propendían a desconfiar de la elegancia y no le atribuían sentido social. La gravedad de maneras y lenguaje mostraba mejor al hombre de autoridad; y todo noble debe ser identificable por su buena educación *(pepaideumenos),* que culmina en la cultura literaria y el conocimiento de la Mitología. Se prefería nombrar para senadores y hasta para jefes

de despacho a personas conocidas por su cultura, con el pretexto de que sabían redactar los textos oficiales en bella prosa; las escuelas de retórica acabaron siendo viveros de administradores, ya que la cultura realzaba a sus propios ojos al conjunto de la clase gobernante. Los primeros griegos que, una vez naturalizados, tuvieron acceso al Senado fueron aristócratas de cultura reconocida. No obstante, los efectos producidos sobre el pueblo llano de los administrados fueron más dudosos, y las consecuencias para la marcha de los asuntos públicos resultaron sencillamente catastróficas; a partir del siglo I, los edictos imperiales se redactaron en un estilo ininteligible y en una lengua tan arcaizante que sólo con dificultad se los podía comprender y, por tanto, aplicar, porque aquellos redactores tan cultos rehuían los términos técnicos, hasta cuando se trataba de dar forma a un decreto sobre finanzas.

Las dos clientelas

En suma, la clase gobernante no cuidaba tanto de reclutar gente eficiente como de escoger individuos que le mostraran en un espejo el conjunto de cualidades privadas que más apreciaba en sí misma: opulencia, educación, autoridad natural. Prefería además juzgar por sí misma de semejantes cualidades, ya que no parecía demasiado fácil discernirlas sobre criterios reglamentarios, y a ello se debió que la cooptación se mantuviera como principio que presidía tácitamente el ingreso en la clase y las promociones en dignidad. Sólo que no era la clase en bloque la que procedía a la selección de los elegidos: cada uno de sus miembros tenía su propia lista de protegidos, que recomendaba a sus colegas, a cambio de idénticos procedimientos; el emperador en persona, para el nombramiento de los puestos supremos, hacía su designación basándose en recomendaciones análogas. El sistema en cuestión aseguraba a cada personaje importante el placer de reinar sobre una tropa de postulantes. Sobre una clientela, por tanto; pero pongámonos en guardia frente a este término vago y engañoso. Hay dos especies de clientela: unas veces es el cliente quien tiene necesidad de un patrono; pero otras es el patrono quien corre tras el cliente, en su propio provecho. En la primera especie, el patrono ejerce realmente un poder; en la segunda, los patronos se disputan entre sí los clientes, que son los verdaderos amos. Entonces es el patrono quien tiene necesidad del cliente.

Pero, por desgracia, no todas las clientelas eran así. “En Istria”, refiere Tácito, “la casa de los Crassos siempre tenía clientes, tierras y un renombre popular permanente”. En el campo reinaba por todas partes un patronazgo semejante a los *caciques* suramericanos; los grandes propietarios tiranizaban y protegían a los campesinos de los alrededores; y no faltaban aldeas enteras que se ponían en manos de algunos de aquellos protectores, a fin de encontrarse al menos a salvo de los otros. En otras ocasiones, el patronazgo constituía más una apuesta sobre el futuro que una consecuencia de la situación; durante una de las guerras civiles, cuenta el mismo Tácito, la ciudad de Fréjus tomó partido resueltamente por un conciudadano que

había llegado a ser un personaje importante; lo hizo “por espíritu de paisanaje y con la esperanza de que andando el tiempo sería un hombre influyente”.

A decir verdad, “clientela” y “patronazgo” son palabras que los romanos ponen en todas las salsas; mediante las mismas se refieren a las relaciones más diferentes. Una nación protegida será “cliente” de un Estado poderoso, un acusado será defendido ante los tribunales por su patrono, a menos que a la inversa no reconozca a un patrono en quien haya tenido a bien defenderlo. No hay nada más falaz que los estudios de vocabulario. Tan pronto hay alguien que protege porque ya domina de antemano como se escoge a alguien como patrono a fin de que proteja. Este segundo caso es el del patronazgo con respecto a la carrera en los cargos públicos: el joven ambicioso que anda tras una promoción en dignidad no pertenece precisamente a la clase de la pobre gente que se halla a merced de algún poderoso vecino, lo quiere, lo sirve e invoca su apoyo. Prefiere preguntarse qué patrono escoger: ¿un compatriota?, ¿un viejo amigo situado en las altas esferas?, ¿el hombre que protegió los primeros pasos de su padre en la vida pública? El protector así escogido aceptará recomendarlo únicamente porque el muchacho, tal vez desconocido para él hasta la víspera, se ha puesto en sus manos y porque sabe que, si no acoge la fidelidad que se le ofrece, ésta irá a parar a otro. Los romanos acostumbraban a transformar en relaciones individuales una relación general al tiempo que las ritualizaban; la generación en ascenso se repartía entre innumerables clientelas y acudía cada mañana a saludar a sus patronos.

A cambio de su protección, el patrono se granjea el placer de no contar con menos protegidos que sus pares. La circulación de las elites políticas transcurría a través de canales de conocimiento personal que daban lugar a determinados deberes de homenajes verbales y a pecados de ingratitud. Los patronos acariciaban la ilusión de posibilitar las carreras de los jóvenes por motivos de pura amistad hacia aquellos muchachos respetuosos; se dan el gusto de aconsejarles en su carrera (Cicerón adopta con el joven Trebatius un tono condescendiente que no se permite con sus restantes corresponsales); y escriben abundantes cartas de recomendaciones a sus colegas. Por cierto que tales cartas, que adquieren casi la categoría de un género literario, son de ordinario bastante vacuas; se reducen a dar a conocer a un congénere el nombre del protegido; cada patrono confía en sus pares e intercambia con ellos su parte de influencia, sin duda al precio de una previa censura ejercida sobre sí mismo: no convenía recomendar sino a postulantes que la opinión de la clase gobernante estuviera dispuesta a admitir, so pena de perder todo crédito. Pues el crédito lo era todo: si se cuenta con muchos protegidos y muchos puestos que distribuir, uno tendrá todas las mañanas una pequeña muchedumbre que vendrá a saludarlo. Por el contrario, si se renuncia a cualquier papel público, el abandono por parte de los demás será completo, “se quedará uno sin gente que lo rodee, sin escolta en torno a su litera, sin visitantes en su antecámara”. Ni la ley ni la costumbre establecían una neta delimitación entre la vida pública y la privada; era una cuestión de discreción

particular. “Deja de una vez a tus clientes y vente a cenar tranquilamente conmigo”, dice a un amigo el prudente Horacio.

Nobleza funcionarial

A causa de la misma indistinción entre lo público y lo privado, cuando se quería designar a alguien, se caracterizaba su persona por el puesto que ocupaba en el espacio cívico, y por sus títulos y dignidades políticos o municipales, si los tenía; todo ello formaba parte de su identidad, como entre nosotros el grado que se agrega al nombre de un oficial, o como los títulos de nobleza. Cuando un historiador o un narrador introducían a un personaje especificaban si era esclavo, plebeyo, liberto, caballero o senador. En este último caso, podía ser pretoriano o consular, según que la dignidad más alta para la que se hubiera visto designado en la escala de los honores hubiese sido el consulado o tan sólo la pretura. Si el individuo era un militar de vocación, que prefería el mando de un regimiento en una provincia o en las fronteras del Imperio y que dejaba para más adelante la preocupación de ejercer en Roma alguna de las varias dignidades anuales, se le denominaba “el joven Fulano” *(adulescens)*, aunque fuese ya un cuarentón bajo su coraza; no había ingresado aún en la verdadera carrera. Esto por lo que hace a la nobleza senatorial; en lo referente a los notables de cada ciudad, he aquí cómo caracteriza Censorino para uso de sus lectores al protector *(amicus)* al que se lo debe todo y a quien dirige su libro: “Has ejercido hasta su culminación la carrera municipal, has recibido el honor de ser sacerdote imperial entre los principales de tu ciudad y hasta te has situado a la cabeza del rango provincial por tu dignidad de caballero romano”. En efecto, la vida municipal contaba también con su propia jerarquía. Si no se era un plebeyo y se pertenecía al Consejo local *(curia)*, lo que equivalía a ser un verdadero notable, se era un curial; o sea, un “hombre principal”, una vez que se habían desempeñado en el propio orden todas las funciones anuales, hasta las más altas, que eran también las más costosas.

Pues “intervenir en la vida política”, lo que quería decir “ejercer las funciones públicas”, no se consideraba como una actividad especializada: no era más que la realización de un hombre plenamente digno de tal nombre, de un miembro de la clase gobernante —que se consideraba simplemente humana—, de una persona privada ideal; no tener acceso a los cargos públicos, a la vida política de la propia ciudad, era ser un mutilado, un hombre sin importancia. Para hacer reír al lector con una paradoja divertida, los poetas eróticos se vanagloriaban de desdeñar la carrera política y de no querer militar sino en la carrera amorosa *(militia amoris)*; para la mayoría de los filósofos, especialistas en la materia, la vida política (*bios politikos*) sólo podía sacrificarse, si es que había que cortar por lo sano, a la vida filosófica, con su consagración plena al estudio de la sabiduría. En la práctica, los cargos públicos municipales, y con mucha más razón los senatoriales, sólo eran accesibles a las familias ricas; pero constituían un privilegio que era también un ideal y casi un deber.

El conformismo estoico identificará la vida política con la vida conforme a la Razón. Resultaba fácil ser rico en su rincón, pero a nadie se le contaba entre los "más importantes de nuestra ciudad" mientras no hubiera hecho su aparición en la escena pública. Y ello en el supuesto de que las otras familias ricas le hubieran dejado a uno la posibilidad de permanecer al margen y que la población de la propia ciudad no hubiese venido a sacarlo de la soledad de sus tierras para empujarlo a las funciones municipales mediante una suave violencia, a fin de que contribuyera a los costosos placeres públicos vinculados al ejercicio de cada una de aquellas dignidades que duraban un año y conferían un título de por vida.

Cada una de aquellas dignidades públicas les salían en efecto muy caras a los individuos así honrados: la indistinción entre fondos públicos y patrimonios privados no funcionaba en una única dirección. Estaba la curiosa institución llamada "euergetismo". Cuando alguien era nombrado pretor o cónsul, tenía que desembolsar de su propio peculio cantidades exorbitantes para ofrecer al pueblo de Roma espectáculos públicos, representaciones teatrales, carreras de carros en el Circo e incluso ruinosos combates de gladiadores en la arena del Coliseo; de todo ello se iba a resarcir enseguida con el gobierno de alguna provincia. Tal era la condición de una familia de la nobleza senatorial, es decir, de una familia entre diez o veinte mil. Pero donde el euergetismo o mecenazgo adquiría su verdadera dimensión era entre los notables municipales, o sea, una familia entre veinte tal vez, y entonces no solía haber compensaciones a los sacrificios financieros que se les habían impuesto.

Euergetismo

En las ciudades más insignificantes del Imperio, lo mismo si se hablaba en ellas latín o griego, que si se hablaba celta o siriaco, la mayoría de esos edificios públicos que excavan los arqueólogos y que visitan los turistas fueron construidos de su propio bolsillo por los notables locales. Que eran los mismos que les habían pagado a sus conciudadanos los espectáculos públicos que alegraban la ciudad cada año, si es que la generosidad de los notables bastaba para ello, puesto que cualquiera que accediese a una dignidad municipal tenía que pagar. Entregaba al Tesoro de la ciudad una suma a tanto alzado, financiaba los espectáculos del año correspondiente a su cargo, o incluso emprendía la construcción de algún edificio. Si la situación de su fortuna era un tanto apurada, se le obligaba a formular por escrito la promesa pública de hacerlo algún día, él mismo o sus herederos. Y la cosa no acababa aquí: con independencia de cualquier función pública, los notables ofrecían espontáneamente edificios, combates de gladiadores, banquetes públicos o fiestas a sus conciudadanos; esta especie de mecenazgo era aún más frecuente que lo pueda ser hoy en Estados Unidos, con la notable diferencia de tener por objeto casi exclusivamente el ornamento de la ciudad y sus diversiones públicas. La gran mayoría de los anfiteatros, esas enormes riquezas

petrificadas, fueron ofrecidos libremente por mecenas que dejaban impreso así su sello definitivo sobre la ciudad.

¿Larguezas como éstas se llevaban a cabo por generosidad privada? ¿O por imposición pública? Por ambas cosas a la vez. La dosis variaba de un individuo a otro y no había dos casos particulares iguales. Porque las ciudades habían logrado paulatinamente que la tendencia a la magnificencia ostentatoria de los ricos se convirtiera en un deber público; se les obligaba a hacer sistemáticamente lo que la preocupación por su rango les impulsaba a hacer de vez en cuando. Mostrándose dadivosos, los notables confirmaban su pertenencia a la clase gobernante y los poetas satíricos se burlaban de las pretensiones de los nuevos ricos que se apresuraban a ofrecer espectáculos a sus conciudadanos. Las ciudades se habituaron a un lujo público que acabaron por exigir como un derecho. La designación anual de dignatarios proporcionaba la ocasión para ello; cada año, en cada ciudad, se asistía a la representación de pequeñas comedias: había que encontrar nuevas vacas lecheras. Cada miembro del Consejo pregonaba a gritos que era más pobre que sus colegas y que en cambio Fulano de Tal era un tipo con suerte, próspero y tan magnánimo que con toda seguridad estaba dispuesto a aceptar para el año entrante una dignidad que llevaba consigo el deber de pagar de su bolsillo el calentamiento del agua de los baños públicos. El aludido protestaba que estaba ya fuera de juego. El más testarudo de los dos era el que ganaba. Si el gobernador no tenía previsto largarse pronto, se manifestaba dispuesto a intervenir; o bien la que intervenía pacíficamente era la plebe de la ciudad, interesada en disponer de su agua caliente: aclamaba a la víctima designada, ponía por las nubes su generosidad espontánea y lo elegía mandatario a mano alzada o por aclamación. A menos que espontáneamente, porque también se daba la espontaneidad, no se levantara un mecenas imprevisto y declarara que estaba dispuesto a favorecer a su ciudad; la muchedumbre se lo agradecía haciendo que el Consejo lo nombrara alto dignatario local y discerniéndole un título honorífico excepcional, como “patrono de la ciudad”, “padre de la ciudad” o “bienhechor magnífico y espontáneo”, que más tarde habría de inscribirse sobre su tumba; o incluso votándose una estatua, cuyo costeamiento no dejaría el mecenas de tomar espontáneamente a sus costas.

He aquí porqué los dignatarios locales dejaron poco a poco de verse elegidos por sus conciudadanos y fueron designados por la oligarquía del Consejo de entre sus componentes: el problema estaba en la falta más bien que en el exceso de candidatos; como el desempeño de las funciones públicas consistía más en pagar que en gobernar, se dejaba que el Consejo inmolara a uno de sus miembros y el mejor candidato era el que se mostraba dispuesto a pagar. La clase pudiente tuvo, por tanto, la satisfacción equívoca de poder decirse que la ciudad le pertenecía, puesto que era ella la que pagaba; en contrapartida, podía repartir por sí misma los impuestos del Imperio en su propio beneficio, haciéndolos recaer las más de las veces sobre el paisanaje menesteroso. Cada ciudad se divide en dos campos: los notables que dan y la plebe

que recibe; sin menoscabo de las obligaciones que llevan consigo las dignidades anuales, nadie puede ser un personaje local si no hace, al menos una vez en su vida, donación de un edificio o de un banquete público. Fue así como se formó una oligarquía dirigente. ¿Es preciso decir que también hereditaria? La cosa no es tan sencilla; las dignidades del padre constituían ante todo un deber moral para el hijo: era la víctima inequívocamente designada de las próximas generosidades, puesto que era el heredero. Entre los ricos del lugar, a quienes primero se pensaba en desplumar era a aquellos cuyos padres habían accedido a dignidades *(patrobouloi)*, con la esperanza de que los hijos querrían imitar las larguezas paternas; a falta de candidatos bastante ricos entre los hijos de dignatarios, el Consejo se resignaba a aceptar en su seno al representante de una familia de comerciantes, con ánimo de propulsarlo hacia las dignidades más costosas.

Si los notables tenían algún interés en sufrir semejante sistema era porque se lo imponía la costumbre; y por ello resistían contra él tantas veces al menos como las que se sometían de buen grado.

El poder central, por su parte, también vacilaba. Tan pronto, a fin de ganarse la popularidad, obligaba formalmente a los notables a sufragar las diversiones del pueblo que "le alejaban de la tristeza", como se ponía del lado de la política de los notables y procuraba contener las exigencias de la plebe; como, en fin, hacía su propia política y trataba de proteger a los ricos contra su propia inclinación a las suntuosidades y ostentaciones: ¿no era preferible ofrecer a una ciudad un muelle portuario que un festejo? Porque lo que se ofrecía sobre todo al pueblo eran placeres que lo divertían o edificios que halagaban la vanidad del propio mecenas; sólo durante los años de escasez pensaba con preferencia la plebe en solicitar de sus autoridades que le proporcionaran a precio inferior el trigo que tenían almacenado en sus graneros. Se ofrecía a los conciudadanos diversiones por civismo y a las ciudades edificios por ostentación; tales eran las dos razones del euergetismo o mecenazgo, que contribuían también a mantener el equívoco entre el hombre público y la persona privada.

Civismo nobiliario

Quien dice ostentación dice espontaneidad, quien dice civismo dice deber; un deber paradójico, el de ofrecer a la ciudad mucho más que lo que se le debe. Los ciudadanos de un Estado moderno, que son unos administrados, se limitan a pagar sus impuestos al céntimo; pero las ciudades griegas (y, a ejemplo suyo, las romanas) habían tenido un principio, o al menos un ideal, que era más exigente: cuando podían, trataban a sus ciudadanos como un partido moderno trata a sus militantes; estos últimos no deben medir su celo por su cuota, sino hacer por la causa cuanto esté en sus manos. Las ciudades aguardaban la misma abnegación de parte de sus ciudadanos ricos. Sería demasiado largo explicar por qué semejante abnegación se empleó sobre

todo en gastos de diversión (el gasto que un dignatario no podía en absoluto ni pensar en rehusar era el que la piedad exigía también de él: cuando celebraba en honor de los dioses de la ciudad, en virtud de su cargo, una fiesta o un espectáculo público, nunca dejaba de añadir a los presupuestos públicos alguna cantidad procedente de su bolsillo).

A lo que hay que añadir también la ostentación nobiliaria. Desde siempre, los ricos romanos se sentían personajes públicos; invitaban a todo el mundo a la boda de una hija suya; a la muerte de su padre, toda la ciudad estaba convidada al banquete funerario y a los combates de gladiadores. Todo ello se convirtió muy pronto en obligación suya. De un extremo a otro del Imperio, un notable que hacía tomar a su hijo adolescente la vestimenta adulta o que se casaba de nuevo estaba obligado a entretener a la ciudad o a poner a su disposición una suma de dinero; si no quería hacerlo, tenía que refugiarse en alguna de sus tierras para celebrar allí sus bodas. Pero ello equivalía a su vez a privarse de toda existencia pública y a caer en el olvido; ahora bien, el orgullo nobiliario aspira a durar. Del mismo modo, ofrece a la ciudad un edificio sólido, sobre el que se graba el nombre del donante, mejor que un placer fugaz. De acuerdo con otra moda de la época, puede hacer también una fundación perpetua: cada año, con ocasión del aniversario de su fundador, la ciudad festejará su memoria, gracias a las rentas de un capital que el bienhechor legó con este propósito; o bien celebrará una fiesta que llevará el nombre del fundador.

Son otros tantos medios de confirmar, en vida o después de muerto y honrado, la condición de personaje local. Y un personaje ya no es una persona privada, su público lo devora. Además, la relación de un bienhechor de la ciudad con su público era física, cara a cara, como lo había sido la de los hombres políticos de la República romana, que adoptaban sus decisiones a la vista del pueblo de pie ante su estrado, visibles a la manera de los generales de otrora en el campo de batalla. Los emperadores, encerrados en su palacio, querrán dar la impresión de proseguir semejante republicanismo al presentarse en el Circo o el anfiteatro, mientras la plebe permanecía atenta a su actitud y quería que estuvieran atentos y se mostraran complacientes con los deseos del público, único juez verdadero.

Los notables municipales corren la misma suerte. Se ha descubierto, en una pequeña ciudad de Túnez, un mosaico en el que un gran hombre del país, llamado Magerius, celebra sus propias larguezas; el mosaico decoraba su antecámara. Aparecen en él cuatro bestiarios en lucha con cuatro leopardos; junto a su imagen figura inscrito el nombre de cada combatiente, así como el de cada animal; el mosaico no es simplemente un motivo ornamental, sino la memoria rigurosa de un espectáculo que Magerius ha ofrecido de su bolsillo. Pueden leerse también, a doble columna, las aclamaciones y reclamaciones del público, que sanciona el celo de su bienhechor con diferentes eslóganes en honor suyo: “¡Magerius! ¡Magerius! ¡Que tu ejemplo cunda en el futuro! ¡Que los anteriores bienhechores entiendan la lección! ¿Dónde y cuándo se vio cosa igual? ¡Ofreces un espectáculo digno de Roma, la

capital! ¡Y lo costeas a tus expensas! ¡Este día es tu gran día! ¡Magerius es el donante! ¡Ésta es la verdadera riqueza! ¡Éste es el verdadero poder! ¡Sí, éste precisamente! ¡Puesto que se acabó, despide a los bestiarios con una bolsa suplementaria!”. Magerius consintió en otorgar esta última voluntad, y en el mosaico se ven los cuatro sacos de piezas de plata (cada uno con la cantidad exacta) que hizo entregar a los bestiarios allí mismo.

Tras los aplausos del pueblo venían de ordinario los títulos honoríficos y las insignias concedidos de por vida por el Consejo; la ciudad estaba obligada a ello, pero era también la que decidía: sólo se distingue de entre sus iguales al notable por el homenaje que se le rinde. Pero se comprende muy bien que los títulos honoríficos de un bienhechor, lo mismo que las dignidades públicas que había desempeñado, tuvieran una importancia tan considerable como la de los títulos de nobleza bajo nuestro Antiguo Régimen y suscitaran pasiones igualmente vivas. El Imperio romano ofrece la paradoja de su civismo nobiliario. Civismo ostentoso que había de confirmar su presunción hereditaria mediante la distinción de sus hazañas de liberalidad, pero dentro del marco cívico: por encima de la plebe de su entorno, el notable es importante en su ciudad porque se ha hecho benemérito a sus ojos y en su beneficio; y es precisamente la ciudad la beneficiaria y la que juzga de la abnegación de su hijo en favor suyo. La plebe advertía hasta tal punto este equívoco, que el público salía del espectáculo sin saber si el bienhechor lo había honrado o humillado; una frase que Petronio pone en boca de un espectador expresa con claridad este resentimiento: “Él me ha proporcionado un espectáculo, y yo le he aplaudido: estamos en paz, una mano lava la otra”.

Por tanto, abnegación patriótica y búsqueda de la gloria personal *(ambitus)*, todo a la vez. Ya en tiempos de la República romana, los miembros de la clase senatorial aspiraban a hacerse populares ofreciendo espectáculos y banquetes públicos, mucho más por complacer a la plebe que con ánimo de corromper a los electores; y continuaron haciéndolo aún después de la supresión de la elección por las dignidades. Como dice Georges Ville, “tras la ambición materialmente interesada puede ocultarse una ambición por así decir desinteresada, que persigue el favor de la multitud por sí mismo y se contenta con él”.

El euergetismo no se parece a nada

Dejemos de hablar de “burguesía” romana: del mismo modo que la clientela, el euergetismo no se explica por interés de clase, sino por un espíritu nobiliario que levanta inútilmente edificios públicos y estatuas honoríficas que cantan la gloria de una dinastía y nos hablan de una imaginación noble; se trata de un arte del blasón, de una heráldica. Referirse al maquiavelismo, a la redistribución, a la despolitización, al cálculo interesado en levantar barreras simbólicas de clase, es tanto como rebajar y racionalizar un fenómeno cuyo coste y desenvolvimiento simbólico van mucho más

allá de cuanto era socialmente necesario. Lo que nos desconcierta es que semejante nobleza, con su simbólica aparentemente cívica, sus edificios "públicos" y sus títulos de magistratura, no se parece en nada a la nobleza de sangre y de preposiciones patronímicas de nuestro Antiguo Régimen: se trata de una formación histórica original que canta su propia gloria en el viejo vocabulario de la ciudad antigua, en vez de celebrar la grandeza de la raza.

Los curiales no son lo mismo que la clase dominante, aunque sólo fuese porque el número de puestos en el Consejo municipal era limitado; se reducía por lo general a un centenar. Igual que, bajo el Antiguo Régimen, no bastaba con enriquecerse para obtener un título de nobleza, y que el título de académico francés se halla limitado a cuarenta personas, más o menos célebres. El Consejo municipal era un club noble en el que no todos los pudientes entraban: las leyes imperiales insistían en que, en caso de necesidad financiera, se admitiera por especial favor a hombres de negocios ricos. Pero el club prefería, llegado el caso, presionar a uno de sus miembros hasta que se arruinara en favor de la ciudad. Y, en ocasiones, los nobles no tenían más remedio que huir de las suaves violencias de sus colegas y se refugiaban en sus tierras, entre sus colonos *(coloni praediorum),* según dice el último libro del *Digesto*; porque el poder público se empantanaba en cuanto trataba de salir de las ciudades y penetrar en el campo, donde cristianos como san Cipriano irán a refugiarse de las persecuciones.

También era una clase nobiliaria, dada la permanencia en el tiempo de aquellas familias. Es un hecho comprobado que se admitieron algunas dinastías de nuevos ricos; pero no es menos cierto el hecho de la duración secular de tales familias, de sus matrimonios recíprocos, de su endogamia. Ph. Moreau puso de relieve los matrimonios recíprocos entre algunas grandes familias de una ciudad a partir del *Pro Cluentio* de Cicerón. En Grecia, la abundante epigrafía imperial permite seguir a no pocas familias nobles a lo largo de dos o tres siglos, en Esparta sobre todo, en Beocia, y aun en otros sitios: se ha podido redactar árboles genealógicos que ocupan una página in-folio en nuestras colecciones de inscripciones griegas de la época imperial. El Imperio fue una época de estabilidad nobiliaria.

El euergetismo fue un punto de honor nobiliario en el que el orgullo de casta puso por obra todas las motivaciones cívicas y liberales sobre las que los historiadores se han extendido finamente, pero con excesiva exclusividad: civismo, gusto por las donaciones, deseo de distinción… Estos árboles sentimentales y cívicos no les han dejado ver el bosque del orgullo noble ni la existencia de una nobleza patrimonial, de hecho hereditaria. Cualquier noble aspira a quedar por encima de los otros y se ha propuesto poder decir que ha sido "el primero" o "el único" en prodigar tal o cual liberalidad inédita: los dignatarios precedentes habían distribuido gratuitamente al pueblo aceite para los baños, pero hete aquí a un nuevo campeón distribuyendo aceite perfumado…

"Quiero ganar mucho dinero", declara un héroe de Petronio, "y tener una muerte tan hermosa que mis funerales se vuelvan proverbiales"; dejaría mandado sin duda a

sus herederos que dieran un banquete a toda la ciudad con ocasión de su sepelio. Pan y Circo, o mejor, edificios y espectáculos; el ejercicio de la autoridad solía ser con más frecuencia la exaltación de un individuo que una capacidad pública o privada de constreñimiento; consistía en monumentalización y teatralización. De modo que el euergetismo o mecenazgo no era tan virtuoso como creen sus últimos comentaristas; pero tampoco tan maquiavélico como dijeron los comentaristas precedentes, imbuidos de vago marxismo. La nobleza residía, literalmente, en un "juego de competición", tan irracional, política y económicamente como el despilfarro de pura ostentación. La cosa iba mucho más lejos que la necesidad de "mantener el propio rango" o señalar las barreras de clase, y no hay por qué aproximar el fenómeno fundamental de la competición en el despilfarro a determinadas explicaciones sociales muy del gusto de los modernos; como tampoco ponerlo en relación con las que daban de aquélla los antiguos: patriotismo, fiesta y banquete, generosidad, etc. Nos hallamos ante un fenómeno tan curioso como el del *potlach* o destrucción ritual que intriga a los etnólogos que lo encuentran en tantas poblaciones "primitivas"; una pasión tan devoradora como las que, en los pueblos "civilizados", sólo se desencadenan a propósito del poder "político" y la riqueza "económica". Al menos, eso es lo que se cree.

“Trabajo” y descanso

Loable ociosidad

La economía romana llevaba consigo un importante sector servil; existía también la prisión por deudas, en virtud de la cual un acreedor podía secuestrar a su deudor junto con su mujer y sus hijos a fin de hacerlos trabajar para él; y había también un sector del Estado en el que los condenados, los esclavos del Fisco (o sea, de los innumerables dominios imperiales), penaban bajo los golpes de sus guardianes; muchos cristianos conocieron esta suerte. Pero el sector principal seguía siendo libre jurídicamente. Estaban los pequeños campesinos independientes, abrumados por el pago de sus impuestos; como escribe Peter Brown, “el Imperio romano dejaba a sus anchas a las oligarquías locales de notables, con el único cuidado de asegurar las tareas administrativas; era muy poco lo que les exigía por vía fiscal y evitaba mostrarse demasiado curioso sobre los procedimientos mediante los cuales se extorsionaba al paisanaje en cuestión de impuestos; era el tipo de control benigno que ha constituido el principio de tantas dominaciones coloniales en periodos bien recientes”. Había otros campesinos que eran los aparceros de los notables. Obreros agrícolas, asalariados, artesanos cuyos servicios se contrataban para una tarea determinada, se hallaban comprometidos con sus amos mediante un pacto que sólo raras veces adoptaba la forma de un contrato escrito (con la excepción de los casos en que el contrato era de aprendizaje). Del mismo modo que, en el Código Napoleónico, al amo se le cree bajo palabra en las impugnaciones sobre emolumentos de sus criados, un amo romano se toma la justicia por su mano si sus asalariados le roban, lo mismo que si fueran esclavos. Las ciudades son esencialmente las localidades donde los notables, igual que la “nobleza ciudadana” del Renacimiento italiano, se gastan las rentas del suelo: lo contrario completamente de la Edad Media francesa y su nobleza de señores feudales dueños de castillos. Alrededor de aquellos notables urbanos vivían artesanos y comerciantes que eran los abastecedores de su condición de ricos; eso es lo que era una “ciudad” romana (lo único que tenía en común con una ciudad moderna era el nombre). ¿En qué se reconocía una ciudad? En la presencia de una clase ociosa, la de sus notables. Su ociosidad era el aspecto principal de su “vida privada”; la Antigüedad fue la época de la ociosidad considerada como mérito. Esa nobleza urbana sentía desdén por el campo y desconfianza respecto a las ciudades en las que había trabajadores; y el poder imperial hacía lo mismo. En 215, un emperador decidió expulsar de Alejandría a los campesinos egipcios que allí acudían en tropel,

porque “su género de vida demuestra que los rurales no son aptos para la vida cívica”. El Imperio sólo es verdadero imperio en sus ciudades, donde los patricios, dueños de la Corporación municipal, gobernaban a la población activa. Asimismo, manifestaba el patriciado desprecio hacia las zonas rurales de la Turquía central, donde las ciudades no eran más que poblachones campesinos habitados por grandes agricultores, que eran lo suficientemente ricos como para mandar grabarse un epitafio, pretendiendo con ello quedar inmortalizados mediante la escritura.

“Dentro de un siglo, tal vez”, le decía hacia 1820 un astrólogo al joven héroe de *La cartuja de Parma*, “no se tolerará ya a los ociosos”; estaba en lo cierto. En nuestra época, nadie se siente a gusto confesándose rentista. Después de Marx y de Proudhon, la noción de trabajo se ha convertido en un valor social universal, en un concepto filosófico. Hasta el punto de que el desprecio antiguo por el trabajo, las declaraciones de desdén no disimulado por quienes trabajan con sus manos o la exaltación de la ociosidad como condición necesaria de una vida de hombre “liberal”, digna de su calidad de hombre, son cosas que hoy nos resultan chocantes. No sólo era socialmente inferior el trabajador, sino que incluso se le tenía por alguien un tanto vil. De lo que cabe concluir que una sociedad que desprecia hasta tal punto los verdaderos valores debió de ser una sociedad mutilada, que sin duda hubo de tener que pagar el precio de semejante mutilación: ¿no habría sido acaso el desprecio del trabajo lo que explicara el retraso económico de los Antiguos, su ignorancia del maquinismo? A menos que no se explique una lacra por otra y que el desdén por el trabajo no tenga su explicación en aquel otro escándalo que fue la esclavitud…

Y, sin embargo, si fuésemos sinceros, encontraríamos en nosotros mismos una de las claves de este enigma. Sí, es verdad que el trabajo nos parece respetable y que no nos atreveríamos a hacer profesión de ociosidad; pero ello no impide que seamos muy sensibles a las distinciones de clase y que, sin confesárnoslo, tengamos a los obreros o a los comerciantes por gente de poco pelo; no querríamos que ni nosotros ni nuestros hijos descendiéramos a su nivel, a pesar de experimentar un cierto bochorno por este sentimiento.

Tal es la primera de las seis claves de las actitudes antiguas ante el trabajo: el desdén del valor del trabajo era desdén social por los trabajadores. Desdén que se ha mantenido hasta los tiempos de *La cartuja de Parma*; después, a fin de mantener la jerarquía de las clases sociales, al tiempo que se reducían los conflictos entre ellas, ha habido que saludar en el trabajo un verdadero valor y aun el valor universal; en eso ha consistido la paz social de los corazones hipócritas. El misterio del desprecio antiguo por el trabajo consiste simplemente en que los avatares de la contienda social no habían desembocado aún en ese armisticio provisional de la hipocresía. Una clase social orgullosa de su superioridad se dedica a cantar su propia gloria (en eso consiste la ideología).

Riqueza equivale a virtud

1.º Primera clave, por tanto: la diferencia entre los grupos sociales se valora de acuerdo con la diferente estima en que se tienen sus recursos. En Atenas, durante los tiempos clásicos, cuando los poetas cómicos calificaban a un individuo por su oficio (Eucrates el vendedor de estopa, Lysicles el tratante de corderos), no lo hacían precisamente en su honor; sólo era plenamente hombre quien vivía ocioso. Según Platón, una ciudad bien organizada sería aquella en la que los ciudadanos se mantendrían gracias al trabajo rural de sus esclavos y dejarían los oficios en manos de la gente de poca monta: la vida "virtuosa", la de un hombre de calidad, ha de ser una vida "ociosa" (veremos enseguida que se trata de la vida de un hacendado, que no "trabaja", en el sentido de ocuparse de dirigir sus tierras). Para Aristóteles, ni esclavos, ni campesinos, ni tenderos, pueden llevar una vida "dichosa", es decir, próspera y noble a la vez: sólo lo pueden quienes poseen los medios de organizar su existencia y proponerse una meta ideal. Sólo los hombres ociosos se hallan moralmente conformes con el ideal humano y merecen ser ciudadanos de pleno derecho: "La perfección del ciudadano no califica al hombre libre sin más ni más, sino sólo a aquel que se ve libre de las tareas necesarias a las que se dedican siervos, artesanos y braceros; estos últimos no podrán ser ciudadanos, si la constitución otorga los cargos públicos a la virtud y al mérito, ya que no es posible practicar la virtud si la vida que uno lleva es de obrero o bracero". Lo que quiere decir Aristóteles no es que un pobre apenas si tiene medios u oportunidades de practicar determinadas virtudes, sino más bien que la pobreza es un defecto, una suerte de vicio. Para Metternich, el hombre comenzaba en el barón; para los griegos y los romanos, comenzaba en el rentista de la tierra. Los notables del mundo greco-romano no se consideraban superiores al término medio de la humanidad, a la manera de los nobles de nuestro Antiguo Régimen: se hallaban convencidos de constituir la humanidad plena y completa, la humanidad normal; de modo que los pobres eran moralmente inferiores: no vivían como hay que vivir.

Riqueza equivalía a virtud. En un proceso en el que era el acusado y la muchedumbre ateniense el juez, Demóstenes lanzó a la cara de su adversario los reproches siguientes: "Valgo más que Esquines y soy mejor nacido que él; no quisiera dar la impresión de estar insultando a la pobreza, pero es preciso reconocer que, de niño, tuve la suerte de frecuentar buenas escuelas y de poseer la fortuna suficiente para no verme forzado por la necesidad a trabajos viles. En cambio, Esquines, a ti te tocó tener que barrer como un esclavo la escuela donde enseñaba tu padre". Demóstenes ganó triunfalmente su proceso.

Los pensadores griegos confirmaron a los romanos en esta convicción natural. "Las artes del común, las artes sórdidas", escribe Séneca, "son, de acuerdo con el filósofo Posidonio, las de los trabajadores manuales, que emplean todo su tiempo en ganarse la vida; semejantes menesteres no tienen nada de atractivo y apenas si se acercan en algo al Bien". Cicerón no tuvo que aprender del filósofo Panaitios, cuyo

conformismo apreciaba, que “cuanto tenga que ver con un salario es sórdido e indigno de un hombre libre, porque el salario en esas circunstancias es el precio de un trabajo y no de un arte; todo artesanado es sórdido, como lo es también el comercio de reventa [en oposición al negocio de alto bordo]”. Ni la igualdad democrática, ni el ideal socialista, ni la caridad cristiana estaban allí para ordenar a este desprecio espontáneo que guardara algún pudor.

La Antigüedad celebraba la condición de rentista con el mismo impudor que el Antiguo Régimen iba a poner en considerar a los plebeyos como miserables. Una clase de ricos notables más o menos cultivados y que pretendía reservarse los resortes políticos exaltaba su propia ociosidad afortunada como posibilidad de una cultura liberal y de una carrera política. Los trabajadores, según Aristóteles, no eran capaces de gobernar la ciudad, y según él mismo añadía, ni podían, ni debían, ni, además, pensaban apenas en ello. De hecho, al decir de Platón, también había muchos ricos que no querían saber nada de los asuntos públicos y que sólo pensaban en divertirse y acrecentar su patrimonio. “Los ricos”, escribía el místico Plotino, “resultan con harta frecuencia decepcionantes; pero al menos tienen el mérito de no necesitar el trabajo y, por ello, forman una especie que ofrece una cierta reminiscencia de la virtud”; por lo que hace a “la masa de los trabajadores manuales, es una tropa despreciable, destinada a producir los objetos necesarios para la vida de los hombres virtuosos”.

Está fuera de duda que los ricos no tienen que trabajar; sólo que, como escribe Platón, cometen a pesar de todo el error de trabajar: por codicia. Su ansia de riquezas “no les deja ningún instante de respiro para poder ocuparse de otra cosa que de sus propiedades privadas; el alma de cada uno de los ciudadanos se halla hoy día totalmente pendiente de su enriquecimiento y jamás piensa en nada que no sea el provecho que cada día pueda aportarles; todo el mundo está dispuesto a aprender cualquier técnica y a practicar cualquier actividad, si encuentra en ellas alguna ventaja, así como a burlarse de los demás”.

Lucha de clases

Nuestros historiadores han estudiado en demasiadas ocasiones las ideas antiguas sobre el trabajo como si se tratara de doctrinas específicas, obra de pensadores o de juristas. En realidad, eran representaciones colectivas confusas, así como representaciones de clase. No planteaban principios, no decretaban, por ejemplo, que sólo se podía hablar de trabajo cuando se trabajaba por cuenta ajena o por un salario; pero tales representaciones abarcaban globalmente los grupos sociales inferiores en los que la gente se hallaba reducida a vivir de un salario o bien a ponerse al servicio de otro. No pretendían ordenar la conducta de todos de acuerdo con reglas determinadas, sino que exaltaban o despreciaban una clase social en la que todo ello resultaba más o menos cierto al mismo tiempo: el trabajo será para unos un régimen doméstico, mientras que para sus hermanos de clase será un sistema de salario. Se los

acusa de que trabajan a fin de sepultarlos en un desprecio de clase: no se los desprecia por el hecho de que trabajen. Y en cambio se exaltará la clase de los notables, que es rica, cultivada y la que dirige la sociedad, diciendo indiferentemente, o que tiene el mérito de no necesitar del trabajo, o que dirige meritoriamente la ciudad. Las "ideas antiguas sobre el trabajo" no eran tanto ideas como valoraciones, positivas para los poderosos, negativas para los humildes; lo importante era la valoración: los argumentos en particular resultaban indiferentes.

2.º Valoraciones de clase dispuestas a echar mano de cualquier argumento. Jenofonte nos explica que los oficios manuales afeminan a los que los ejercen, "porque los obligan a permanecer sentados a la sombra y a veces incluso a pasarse todo el día junto al fuego"; además, los artesanos "no tienen tiempo para ocuparse de sus amigos ni de velar por el bien de la ciudad"; el cultivo del campo por su parte habitúa a soportar el frío y el calor, a levantarse pronto y a defender la tierra nutricia.

Si se está dispuesto a admitir que el interés de clase juega un papel en la historia, podrá resolverse sin dificultad un enigma histórico, el de la desvalorización prácticamente general del comercio a través de la historia, hasta la revolución industrial del siglo XIX; la clave está en que las fortunas comerciales eran fortunas de nuevos ricos, mientras que la riqueza de solera era la del suelo. La riqueza ancestral se defiende contra el negocio atribuyéndole al comerciante todos los vicios imaginables: es un desarraigado; sólo actúa por avaricia, lleva dentro el germen de todos los males, engendra el lujo, la molicie, y falsea la naturaleza, porque se dirige hacia mundos lejanos de los que nos separa la barrera natural de los mares y trae de allí productos que la naturaleza no quiso hacer crecer entre nosotros. Ideas como éstas han viajado desde Grecia e India de los tiempos arcaicos hasta Benjamin Constant y Maurras. En Roma, los ciudadanos se dividían en "órdenes" cívicos (simples ciudadanos, decuriones, caballeros, senadores), y la división se basaba en la riqueza; pero, en la estimación de ésta, los censos no tomaban en cuenta más que los bienes raíces; un rico negociante no ascenderá en la sociedad cívica como no adquiera tierras. "Si un hombre de negocios", escribe Cicerón, "cansado de enriquecerse, aspira a volver a puerto y colocar su fortuna en propiedades rurales, dejará de ser despreciable y habrá que elogiarlo en términos elevados".

La desvalorización de la riqueza no basada en la tierra es una forma de rechazar al advenedizo. Porque, mientras la riqueza principal era la tierra cultivada y la agricultura constituía la fuente más importante de renta, ser rico quería decir ser dueño de la tierra: era el modo universal de imposición. El comercio, en cambio, era solamente una vía de paso, mediante la que uno se podía enriquecer; la propiedad del suelo era, pues, lo que distinguía al heredero del advenedizo. El comercio era un medio de adquisición; la tierra era la riqueza adquirida. Consecuencia: como veremos más adelante, un heredero, un individuo ya rico y propietario de tierras, no será considerado como un comerciante aunque se meta además en negocios; lo importante es no haber comenzado por éstos.

"El comercio es algo indigno", repite Cicerón, "si se trata de un comercio en pequeña escala en que sólo se compra para revender directamente; pero si de lo que se trata es de un negocio en gran escala, entonces no es despreciable". Y, si efectivamente son indignos todos los oficios artesanos, añade, en cambio las profesiones liberales, como la arquitectura o la medicina, son honorables; es cierto que no resultarían convenientes para la gente del rango más elevado, pero pueden practicarlas sin desdoro los individuos que no pertenecen a la cima de la sociedad.

3.º ¿Pero constituyen un "trabajo" las profesiones liberales? ¿Qué quiere decir este término? Ni en griego ni en latín se encuentra una equivalencia exacta. ¿Un escritor es un trabajador? ¿Lo es un ministro? ¿Un ama de casa? Un esclavo no "trabajaba"; obedecía simplemente, se limitaba a realizar lo que su amo le ordenaba. Del mismo modo, entre nosotros, ¿un soldado es acaso un "trabajador"? Obedece órdenes. Platón establece en *Las Leyes* que un verdadero ciudadano no debe trabajar y, un par de páginas más adelante, que ese mismo ciudadano "ha de permanecer en vela por algunas horas, durante la noche, a fin de concluir sus tareas políticas, si ocupa una función pública, o, en caso de no ejercer ninguna, sus tareas económicas", a saber, la gestión de sus propiedades, cultivadas por sus esclavos. El médico y filósofo Galieno se refiere a uno de sus profesores que hubo de renunciar a la enseñanza de la filosofía "porque ya no tenía tiempo libre; sus conciudadanos lo habían empujado a aceptar ocupaciones políticas"; ninguna de las dos cosas se consideraba trabajo.

Pensemos en los "filósofos, retóricos, músicos o gramáticos", de los que habla Luciano, "todos aquellos que creen no tener otro remedio que hacerse contratar en una casa para enseñar mediante salario", con el pretexto de que son pobres (o sea, en el sentido antiguo del término, porque carecen de una fortuna personal suficiente): ¿acaso trabajan? No. De acuerdo con el humor del momento, se dirá de ellos, o bien que ejercen una profesión verdaderamente digna de un hombre libre y poseen una dignidad "liberal"; o bien que son "amigos" (tal era el término elegante) del amo que les paga; o bien que no son más que unos pobres diablos, reducidos a tener que ganarse el pan de cada día, y que en el fondo su vida es igual que la de unos esclavos: su empleo del tiempo no les pertenece y, lo mismo que los esclavos domésticos, obedecen a la campana cuyo sonido da la señal del comienzo y del final de la jornada de trabajo en todas las casas buenas. ¡Extraña "amistad, causante de tanto trabajo y tanta fatiga"!; una amistad que no les permite siquiera convertirse en hombres verdaderamente libres, o dicho de otro modo, adquirir un patrimonio suficiente: "Su salario, en el caso de que se les pague, y que se les abone por entero, tendrán que gastárselo hasta el último céntimo; no podrán ahorrar nada". ¿Profesión liberal, amistad o salariado? Es ocioso tratar de averiguar lo que los romanos e incluso sus juristas pensaban en el fondo: no había tal fondo, y en realidad pensaban las tres cosas a la vez, sorprendidos de la paradoja subyacente al hecho de que una actividad

tan liberal como la erudición (o la "gramática") pudiera coronar a un pobre diablo sin fortuna; lo que hacían era despreciar y respetar a la vez a su gramático doméstico, preceptor de sus hijos. ¿Amigo o mercenario? En semejante sociedad, nunca se era un trabajador: todas las relaciones se pensaban a partir de la relación de amistad o de mandato.

Quedan las actividades que consisten en un alto oficio o en una dignidad personal; las funciones públicas. Pero, también en su caso, su definición es una mezcla de prejuicios y tradiciones históricas. Si uno es un senador y se prepara para ir a gobernar la provincia de África, con un salario fastuoso de por medio, no cabe ningún equívoco: se ejerce un glorioso cargo público, de conformidad con el célebre ideal de vida política; pero si, por el contrario, y con un salario análogo, la provincia a la que se va de gobernador es la de Egipto, ya no se trata de una función pública. La razón estaba en que África tenía gobernadores escogidos en el antiguo Senado, mientras que los gobernadores de Egipto se reclutaban en un cuerpo de altos "funcionarios" imperiales, creado al comienzo del Imperio (uno piensa en el desdén de un Saint-Simon, orgulloso de la vieja nobleza, por los ministros de Luis XIV).

¿Los funcionarios, como hoy los llamaríamos, servían al Estado y a su príncipe? Sus adversarios pretendían que no eran más que los todopoderosos esclavos de su amo el emperador, que se suponía que se servía de sus propios domésticos para la gestión del Imperio de igual modo que para la explotación de sus propios dominios privados; pero uno de aquellos altos funcionarios, el escritor Luciano, que fue tesorero supremo de Egipto, respondía en nombre de todos que no había ninguna diferencia entre ellos y un senador que fuera gobernador. Tenía razón, pero, como es sabido, no es la razón lo que guía los juicios colectivos; el médico Galieno, que había prestado sus servicios a un funcionario imperial, no veía en él otra cosa que una suerte de esclavo, puesto que aquel hombre trabajaba para su amo el emperador durante toda la jornada y "no volvía a ser él mismo, lejos de su amo, más que cuando caía la noche". El mismo equívoco volvía a producirse con uno de los papeles más importantes de la época, el de administrador de una gran familia; por lo general solía confiarse este cargo a algún vástago de una vieja familia arruinada. Plutarco se refiere a él en un tono de conmiseración: era un hermano inferior.

Calificaciones desde el exterior

4.º ¿Qué es lo que decide que un gobernador de Egipto sea un hombre público o no pase de ser un asalariado? ¿La función que ejerce? No. ¿Su "estilo de vida", según que mantenga un tren señorial o manifieste actitudes de sumisión? Tampoco. El encasillamiento no proviene de lo que sea o haga sino que viene impuesto desde el exterior. Del mismo modo, en la concepción antigua del trabajo, nos encontramos con toda una capa de "calificaciones desde el exterior". Una analogía puede servirnos para entender la cuestión: ¿cómo decidir si la poderosa casa de los Médici era una

familia de nobles o de banqueros? ¿Eran unos banqueros que vivían noblemente o nobles que se dedicaban a asuntos de banca? ¿Será su estilo de vida lo que decida, según decía Max Weber? La calificación les sobreviene desde el exterior, hagan lo que hagan; serán sus contemporáneos quienes acepten o se nieguen a situarlos en el rango de las familias nobles. Y, si les otorgan ese rango, la banca no será su profesión, sino tan sólo un detalle anecdótico. Tales “calificaciones desde el exterior” son una trampa tendida a los historiadores; por el hecho de que los notables antiguos se tenían por gente ociosa, no puede inferirse que no se metieran en asuntos de banca o de comercio…

Entre nosotros, hoy mismo, un duque que sea dueño de un taller de fundición sigue siendo un duque que resulta ser dueño de una fundición, mientras que a un maestro de forja que no es duque se le identificará por su condición de maestro de forja. En la Antigüedad, a un notable no se lo identificaba nunca con un armador o un empresario agrícola: no era sino él mismo, un hombre, y si cabe el empleo de un lenguaje anacrónico, no se especificaba nada en su “tarjeta de visita”. Porque ocuparse de las propias tierras no era a los ojos de todo el mundo sino una necesidad prosaica, que no servía para identificar a nadie más que el deber de vestirse cada mañana. Si regresáramos entre los romanos y preguntásemos al hombre de la calle lo que piensa de una determinada dinastía de armadores que dominaba la ciudad, nos respondería: “Son gente notable, pudiente, rica; interviene en los asuntos públicos y, a causa de sus dadivosidades, favorece mucho a nuestra ciudad y le proporciona magníficas diversiones”. A lo largo de la conversación, nos habríamos enterado sin duda de que armaban numerosos navíos. Y, sin embargo, no se la tenía por una familia de armadores. Un historiador ha puesto de relieve recientemente que la Antigüedad era capaz de reprobar las ganancias comerciales, frutos del vicio de la codicia, al tiempo que consideraba meritorio que un noble supiera enriquecerse por todos los medios, incluido el comercio, despreciaba a los negociantes de profesión y tenía a los nobles por gente llamada a la política o al ocio. ¿No es todo esto contradictorio? Desde luego, a los ojos de la lógica. Pero los romanos, por su parte, no eran sensibles a semejante contradicción; un notable que se dedicaba a los negocios no era clasificado como negociante, sino que se lo situaba entre vertebrados de mayor entidad, entre los notables. Es cierto que en Roma había una ley que prohibía a los senadores el comercio marítimo; pero se la violaba sin ningún escrúpulo, porque lo importante era *no estar metido* en negocios; salvadas así las apariencias, los senadores *hacían* negocios.

Haga lo que haga, un notable o un noble no se verá nunca definido por ello; en cambio, un pobre *es* zapatero o jornalero. Para no ser sino uno mismo, hay que poseer un patrimonio; cuando un notable se proclamaba en su epitafio “buen agricultor” se quería decir que había poseído el talento de cultivar bien sus tierras, no que hubiera sido cultivador por oficio; cuando decimos que la señora condesa tiene dotes de ama de casa, no queremos dar a entender con ello que su profesión sea ésa exactamente.

¿Qué era lo que se inscribía en el epitafio de un notable? Ante todo, las dignidades políticas de que había estado revestido (ya veremos que correspondían a los títulos de nobleza de nuestro Antiguo Régimen); luego, eventualmente, las actividades liberales de las que había hecho “profesión” por gusto, es decir, a las que se había dedicado, como más adelante se hará profesión monástica; notables y nobles se honraban de hallarse consagrados a la filosofía, a la elocuencia, al derecho, a la poesía, a la medicina y, en el ámbito griego, al atletismo. Su ciudad les erige estatuas por estos títulos; las “profesiones” se honran públicamente. Se definía a los individuos por ellas; se decía, por ejemplo, “antiguo cónsul, filósofo”; tal es el sentido del título que ha conservado en la historia Marco Aurelio: “Emperador [y] filósofo”. Lo que quiere decir que añadió a su dignidad política la corona de la profesión filosófica.

Elogio del trabajo

5.º Despreciar socialmente a la gente menuda dedicada al trabajo es una cosa, pero, cuando se pertenece a una clase dirigente, no se puede por menos de atribuir un cierto valor al trabajo del pueblo, tan útil para la ciudad.

Si se precisa un poco más, este trabajo es el que asegura la paz social: “En los buenos tiempos antiguos”, insiste Isócrates, “se orientaba a las gentes modestas al cultivo de la tierra y al comercio, porque se sabía muy bien que la indigencia nace de la pereza, y el crimen, de la indigencia”. El pensamiento antiguo no decía que un Estado fuese una “sociedad” organizada en la que cada uno habría de proceder en beneficio de los demás; afirmaba más bien que una “ciudad” era una institución que se superponía a la sociedad natural humana, a fin de que sus miembros llevasen una existencia más elevada. Si es preferible que los pobres trabajen, no es para que aporten su contribución a la ciudad, sino para que la miseria no les incite a subvertir criminalmente la institución cívica. No digo bien: un pensador antiguo estimaba que el trabajo, o al menos el comercio, rendía un servicio a todos los ciudadanos, al distribuir entre ellos los bienes necesarios; se muestra sorprendido del desprecio en que se tenía por lo general el oficio de comerciante, al tiempo que se valoraban enormemente otras actividades que contribuían en forma análoga al bien común. Esta mente política no es otra que el mismo Platón al que se ha visto desdeñar a la gente de escasa dignidad social. También es cierto que en el contexto aludido Platón no dice en absoluto que la sociedad viva del trabajo de todos, campesinos, artesanos y comerciantes: sólo habla del comercio; a sus ojos, en efecto, cada ciudadano vive de su patrimonio (cultivado por sus esclavos), y semejante recurso es tan “natural” como el aire que se respira; el hombre comienza a prestar servicio al hombre sólo cuando hay que procurarle bienes que no le corresponden naturalmente; el comercio completa los patrimonios.

El trabajo era, por otra parte, el único recurso de mucha gente; el emperador lo sabía y, como “gestor honesto” que era, de la sociedad italiana, trataba de asegurar a

cada grupo sus recursos tradicionales; César ordenó por ello que un tercio de los pastores fuesen hombres libres (porque el trabajo servil los reducía al paro forzoso); Augusto procuraba salvaguardar a la vez los intereses de los campesinos y los de los negociantes; Vespasiano rechazó el empleo de máquinas para la construcción del Coliseo, porque habrían reducido al hambre al pueblo bajo de Roma. La política, en Roma, abarcaba dos ámbitos; uno de ellos tenía que ver con la seguridad o el poder del aparato del Estado, que había que preservar o aumentar a través de los escollos de la política interior y exterior; el otro era la *cura*: el emperador se ocupaba como "curador" o tutor de la totalidad o de una gran parte de la sociedad romana; tenía que mantener en situación de prosperidad el estado de cosas tradicional, a la manera de un tutor que mantiene en buena situación, sin malgastar nada, los asuntos de su pupilo.

6.º En todo lo precedente, hemos visto cuál era la opinión que tenían formada del trabajo los notables y los políticos: menosprecio y manejo de los inferiores; pero la opinión de los mismos inferiores era a su vez diferente.

En la novela escrita por Petronio, el rico liberto Trimalción ha hecho su fortuna mediante las especulaciones del comercio marítimo; luego se ha retirado de los negocios y, como un notable, vive de la renta de sus tierras y de los intereses de sus préstamos en dinero. No es ni un notable ni un hombre del pueblo, y se enorgullece de una fortuna que ha amasado de acuerdo con los valores de su subgrupo: celo y habilidad, así como sentido del riesgo. Le ordena a un escultor que represente, sobre su tumba, el banquete que como mecenas público ha ofrecido a los ciudadanos de su lugar, todos ellos invitados al mismo. Más rico que sus congéneres, Trimalción aspira a su "reconocimiento", si no por parte de la clase superior, al menos por el cuerpo cívico de su ciudad; aunque le desprecien los notables, y los más miserables le denigren en privado, sigue en pie el hecho de que al aceptar acudir a comer y beber a sus expensas le han otorgado en el día señalado los signos exteriores del respeto.

Había otros tipos, más numerosos, que creían sin reservas en los valores de su subgrupo, actividad, prosperidad y buena reputación profesional, sin aspirar a hacérselos reconocer por quienes eran realmente superiores o por una ficción momentánea de conciencia colectiva. Los arqueólogos han descubierto centenares de losas funerarias en las que los difuntos se habían hecho esculpir en su tienda de mercader o en su cuchitril de artesano. Como casi todo lo que hay de cultural en Roma, estas tumbas de gentes de oficio eran de inspiración griega; porque ya en la Atenas del siglo v los artesanos tenían una "conciencia de clase" exclusiva.

Como cabría sospechar, junto al ideal de ocio y de política que caracterizaba a la sociedad antigua, en los documentos de origen popular se abre paso una idea más positiva del trabajo. Así, por ejemplo, en Pompeya los propietarios de algunas hermosas mansiones, decoradas con pinturas y estatuas de mármol, eran panaderos, bataneros o fabricantes de loza, y hacían profesión de serlo; sin dejar de pertenecer, al menos algunos de ellos, al senado municipal de su ciudad. En África, un rico

comerciante nos relata, en el epitafio en verso que había encargado a un poeta, cómo se había enriquecido con su trabajo. De manera que todos estos ricos tenderos y artesanos o latifundistas (un epitafio salía caro) pregonan de buena gana su oficio en sus lápidas sepulcrales; precisan incluso que han trabajado “con toda laboriosidad”, que han sido un “cambista muy conocido”, un “vendedor reputado de carne de cerdo y de buey”. Si bien conviene añadir que en aquella época un alfarero o un panadero eran gente socialmente más alta que en nuestros días (un horno representaba relativamente una seria inversión). En el *Satiricón* de Petronio, un hombre de negocios liberto le para los pies a un joven literato mediante una profesión de fe en sí mismo y en sus semejantes: “Soy un hombre entre los hombres, camino con la cabeza bien alta, no debo un céntimo a nadie, no he tenido que aceptar nunca nada de nadie y nadie ha tenido tampoco que decirme en mitad del foro: ‘Págame lo que me debes’; pude adquirir algunos pedazos de terreno, economizar algunos dineros y ahora mantengo a veinte personas, sin contar a mi perro. Ven conmigo al foro y vamos a pedir que nos presten dinero: enseguida verás si tengo crédito o no, a pesar de mi anillo de hierro de simple liberto”. Asimismo, las lápidas sepulcrales de los simples tenderos detallan el interior de su puesto, con las mercancías en venta, con el pequeño mostrador, la damisela que se hace enseñar los retales de tela, los útiles o máquinas del oficio. Mercancías e instrumentos constituían un capital caro; eran signos de riqueza más que insignias de un trabajo. Las esculturas funerarias no se limitan a enunciar la profesión del difunto, como en el registro civil: celebran su calidad de propietario de una tienda. Pero en cambio no hay ninguna que represente al difunto en ademán de trabajo.

Si se las entiende bien, estas imágenes expresan lo contrario de lo que sería una sumisión plebeya: ilustran la riqueza de una “clase media” decidida a distinguirse de la plebe mediante su exhibición en estos costosos bajorrelieves. Esta clase, en la que abundan los libertos, es verdaderamente media, no por su número (lejos de constituir la mayoría de la población, representa un porcentaje que podría contarse con los dedos de una sola mano), sino por su posición intermedia y equívoca: panaderos, carniceros, vendedores de vinos, de ropa nueva o de calzado, no son desde luego notables municipales (o no lo son todavía), pero son mucho más ricos que la plebe y tan ricos como muchos notables; han alcanzado la riqueza sin poseer la nobleza urbana. El mismo san Pablo fue un representante eminente de esta clase media en la que reclutó a su vez a sus discípulos corintios; era el hijo del propietario de una fábrica de tiendas de campaña, en la que trabajaban seguramente unos cuantos esclavos (se han podido identificar algunas fábricas de este tipo en Pompeya). Estos miembros de la clase media sabían leer y escribir; han debido de ir a la escuela hasta los doce años. San Pablo escribía para ellos.

Hemos de habituarnos a la idea de que, en la Antigüedad, un panadero, un carnicero o un comerciante de calzado no eran unos pobres tenderos, sino unos plebeyos ricos. El panadero (que es también molinero) es dueño de varias ruedas de

molino, así como de esclavos o bestias para accionarlas; el carnicero es lo suficientemente rico como para adquirir cerdos enteros; el comerciante de calzado está muy lejos del pobre remendón que trabaja solo, agachado en su modesto cuchitril: tiene algunos esclavos, que fabrican y venden un *stock* de calzado. En suma, hay que distinguir, dentro de la plebe, tres niveles económicos: 1.º La mayoría de la gente de la plebe no posee nada y tiene que contentarse con ganarse el pan de cada día un día tras otro; como en tiempos de Ricardo, su salario se sitúa al nivel de la pura supervivencia alimentaria. 2.º Un pobre tendero, un remendón o un tabernero tienen tan poco dinero que han de empezar por adquirir de mañana las mercancías que van luego a ir vendiendo durante el día; si le da por aparecer a un rico cliente, el tabernero tendrá que ir a comprarle una cántara de vino al rico vinatero de la vecindad (las cosas siguen siendo así, en nuestros mismos días, en Grecia o en el Medio Oriente, donde el volante de tesorería de un pobre tendero sólo da para un día). 3.º Por el contrario, el comerciante rico es un tipo con el suficiente capital como para poder almacenar toneles, sacos de género o toda una colección de calzado. Sin ser tampoco un "mayorista" en el sentido moderno del término: vende, lo mismo a simples particulares que a pequeños tenderos de la vecindad; por ejemplo, proporcionará al tabernero las costillas de cerdo que éste volverá a vender dentro del mismo día.

En Pompeya, la diferencia entre el modesto tendero y el comerciante rico se advierte al primer vistazo: el primero vive en su mismo chamizo, o en su taberna (por la noche, se encarama por una escalerilla para ir a dormir en el desván que hay encima de su tienda); en cambio, el comerciante rico posee una verdadera casa, una *domus* con patio, de cuatrocientos o quinientos metros cuadrados de superficie, en la que ha invertido todos sus beneficios, y que le distingue de los plebeyos de poca monta.

Para el turista que visita Pompeya sigue en pie un enigma: estas ricas mansiones con su patio constituyen la mayor parte de la ciudad y son más numerosas que los tenduchos… ¿Es que en Pompeya los ricos eran muchos más que los pobres? Creo que hay que pensar en una hipótesis: muchas de las casas ricas no se hallaban habitadas por opulentos personajes, sino que se habían alquilado a familias modestas que se repartían las diferentes piezas de la vivienda.

El desdén esteticista

Quedan todos aquellos que trabajaban lisa y llanamente y que formaban las cuatro quintas partes de la sociedad. En la áspera lucha por la existencia que constituía su suerte, su moral se reducía sin duda a aquello de san Pablo: "El que no trabaje, que no coma". Es la lección que se dan a sí mismos, a la vez que una advertencia para el perezoso que desearía compartir lo que otros habían ganado con el sudor de sus frentes.

De toda aquella muchedumbre laboriosa de campesinos, pescadores, pastores, esclavos o libres, es muy poca cosa lo que sabemos; tan sólo cómo los veía la clase alta; con la misma mirada con que se contempla una especie pintoresca; eso es lo que hacen la poesía bucólica, que no tenía en común con la literatura pastoral de los modernos más que el nombre, y la escultura de género de tradición helenística.

La moderna literatura pastoral toma a unos señores y los traviste en pastores bien educados; la poesía bucólica antigua, por su parte, era esclavista, igual que era racista en Estados Unidos la opereta negra para uso de los blancos; echaba mano de los esclavos, les dejaba (idealizándolo un poco, puliéndolo) su lenguaje, con sus chistes, y los disfrazaba de enamorados y de poetas. Se trate de negros o de esclavos, se pretende que blancos o amos puedan soñar con un mundillo ingenuo, llamativo, tan subalterno que todo en él se vuelve inocente, y que los señores, durante el transcurso de un sueño, puedan divagar como con una especie de idilio: se considera que esas endebles criaturas viven en un estado de facilidad y de promiscuidad sexual que es un verdadero sueño edénico…

La escultura de género, que adornaba bellas mansiones y jardines, representaba pintorescamente tipos populares convencionales: el viejo Pescador, el Campesino, el Jardinero, la Vieja ebria… Los representaba con un verismo brutal y exagerado: las venas y los músculos del viejo Pescador poseen tal relieve que su cuerpo desecado hace pensar en un desollado anatómico, y su fisonomía se halla tan distorsionada que esta estatua ha pasado durante mucho tiempo por una imagen de Séneca moribundo. Semejante pintoresquismo se encuentra a medio camino entre el expresionismo y la caricatura; la vejez y la miseria no son aquí más que un espectáculo para uso de un esteticismo indiferente que se detiene en la superficie de los seres y se queda recluido en su desdén radical. La deformidad de los cuerpos se convierte en motivo de risa, como lo eran los enanos y los monstruos de feria; este verismo es un humor condescendiente. No encierra dentro ningún escrúpulo. El filósofo Séneca era un alma escrupulosa y pensaba que un amo que maltrataba a sus esclavos se rebajaba. Sin embargo, este mismo Séneca detuvo un día su mirada sobre el esclavo que estaba de guardia ante su puerta y le encontró tan poco atractivo que se volvió hacia su mayordomo y le dijo: “¿De dónde ha salido este ser decrépito? Has hecho bien en ponerlo a la salida, porque no le falta mucho para dejar la casa en dirección a su última morada. ¿Dónde me has encontrado este muerto-viviente?”. El esclavo, al escuchar este lenguaje, le dijo al filósofo: “Pero, señor, ¿es que no me reconoces? Soy Felicion, con el que tanto te divertías de pequeño”. Séneca se puso entonces a reflexionar sobre sí mismo: escribió una meditación sobre los estragos que la edad había llevado a cabo en su propia persona y extrajo de todo ello una lección de sabiduría y ontología de la temporalidad.

Pertenecer a la clase alta, o mejor a la humanidad plenamente humana y no mutilada, significaba ante todo ser lo suficientemente rico para poder exhibir los signos de riqueza que revelan la pertenencia a esa plena humanidad. Era también, a

nivel individual, no obedecer a nadie, ser el dueño de sus propias empresas, porque la humanidad digna de este nombre se compone de agentes independientes unos de otros. Pero sigue siendo cierto que el medio mejor de cumplir las tres condiciones consiste en tener un patrimonio mejor que una tienda: un patrimonio asegura nivel de vida, independencia y autoridad.

En conclusión, los Antiguos no tenían ideas sobre el trabajo y no lo despreciaban tampoco: tan sólo despreciaban a los que se veían forzados a trabajar para sobrevivir. En consecuencia, sería un error suponer que los sabios antiguos menospreciaron las aplicaciones prácticas de la ciencia, por el hecho de que desdeñaban el trabajo o que su ideal era la ciencia pura. Tal cosa resultaría triplemente falsa. Ante todo, no está muy claro qué descubrimientos científicos antiguos hubiesen podido dar lugar a aplicaciones tecnológicas. Además, la tecnología ha sido siempre ampliamente independiente de la ciencia (Ferrari, el constructor de automóviles, no sabía ni media palabra de matemáticas). Y por último, si bien es verdad, por ejemplo, que los ingenieros griegos inventaron una especie de teodolito que sólo utilizaron en astronomía, nunca en geodesia, ello no fue así por su inclinación a la contemplación pura, sino porque el nonio no se inventaría hasta el siglo XVI; y sin nonio, un teodolito sólo alcanza una precisión de medio grado aproximadamente (o sea, el diámetro aparente de la luna en el cielo). Y para trabajos de agrimensura sigue siendo demasiado aproximativo. Es igualmente cierto que los mecánicos griegos inventaron algunos autómatas muy divertidos que funcionaban con vapor de agua, a pesar de lo cual no supieron deducir de todo ello nuestra máquina de vapor; pero es que la biela y la manivela no se inventarían hasta la Edad Media; y, sin biela, no se puede transformar un movimiento longitudinal en uno circular.

Los romanos, como podrá comprobarse enseguida, no se sintieron menos interesados por la práctica y el beneficio económicos: desdeñar a los trabajadores no ha impedido nunca explotarlos.

Ricos y pobres: lo que nos habría saltado a la vista era el contraste de lujo y miseria propio de un país subdesarrollado; “Aquitania”, escribía en sustancia Ammiano Marcelino, “es una provincia próspera porque la gente del pueblo no anda harapienta, como en otros sitios”. Los pobres se surtían del trapero *(centonarius)*, mientras que el lujo comenzaba con la ropa nueva.

Patrimonio

Elogio del enriquecimiento

Todos los seres humanos son iguales en humanidad, incluso los esclavos, pero los que poseen un patrimonio son más iguales que los otros. El patrimonio juega en la economía antigua un papel tan central como entre nosotros la firma, la sociedad anónima; pero, si se ha de entenderlo bien, hay que renunciar a ciertas ideas que serían más adecuadas a propósito de nuestro Antiguo Régimen. En Roma, andar metido en negocios no era en absoluto rebajarse; la usura y el comercio no eran atributo exclusivo de una clase o de un orden especializados, burguesía, libertos o caballeros; la nobleza y los notables no eran todos ellos propietarios absentistas, ni señores ociosos; la autarquía, que no es más que un mito filosófico, no era en modo alguno el propósito de su gestión, y no se limitaban a explotar superficialmente sus tierras a fin de sacar de ellas con qué sostener su rango: lo que querían era aumentar su patrimonio, ganar dinero por todos los medios. La palabra adecuada no es autarquía, ni holgazanería, ni degradación, sino especulación de gente noble; en aquella época el patrono, el jefe de empresa, era el "padre de familia", y aquí familia quiere decir casa y patrimonio. Una especulación patrimonial.

Por todo ello, la economía pertenecía a la vida privada, lo que no es exactamente el caso actual, cuando se habla con toda legitimidad de capitalismo anónimo. Entre nosotros, los actores económicos son personas morales denominadas firmas o sociedades; hay, por tanto, entre nosotros, máquinas anónimas que producen dinero, y personas privadas que deciden de esos recursos. Entre ellos, los actores económicos eran las mismas personas privadas, los padres de familia. Entre nosotros, una firma de importación-exportación sigue existiendo, aunque sus accionistas cambien y vendan de nuevo sus títulos a quienes acaban de llegar. Entre ellos, un patrimonio se mantenía, aunque su dueño renunciara al comercio marítimo y colocara toda su fortuna en bienes raíces. De lo que no se puede deducir, como ya se comprenderá, que la racionalidad del padre de familia se limitara a asegurar el porvenir de su casa, en lugar de buscar el beneficio al modo de la racionalidad capitalista: la diferencia radicaba en otra parte.

"Obremos como un padre de familia excelente", escribe Séneca a Lucilio en tono proverbial: "Acrecentemos lo que hemos recibido en herencia; que la sucesión se traspase aumentada de mí a mis herederos". Dilapidar el propio patrimonio equivale a aniquilar la dinastía a que se pertenece y caer en la subhumanidad: los nobles

arruinados eran unos revoltosos, unos conspiradores en potencia, los cómplices del Catilina de turno; por el contrario, el hijo de un advenedizo, de un liberto enriquecido, podrá ingresar en el orden de los caballeros y alimentar la ambición de ver a su propio hijo convertido en senador. Las virtudes adquisitivas eran virtudes nobles; "si un vástago de la clase alta no vale para nada", escribe Cicerón, "tendrá que ingresar en la carrera pública o, al menos, dedicarse a aumentar el patrimonio familiar". Semejante experiencia de los intereses patrimoniales constituye una parte desconocida de la educación romana. El año 221 antes de nuestra era, el pueblo romano tuvo ocasión de escuchar la oración fúnebre de un señor muy importante, llamado Cecilius Metellus; uno de los méritos que se le reconocieron al difunto fue el de haber sabido "procurarse mucho dinero por medios honestos". Aunque es indudable que no se tenía por deshonroso ser "pobre", y éste era evidentemente el caso más general; incluso había quienes hacían de ello una sabiduría, como Horacio.

Sólo que por desgracia la palabra "pobre" no tiene el mismo sentido en latín y en francés. En nuestro idioma, el término adquiere un sentido que tiene que ver con la sociedad entera, que comprende una mayoría de pobres y un puñado de ricos; en latín, en cambio, esta mayoría no cuenta, y la palabra "pobre" sólo es significativa dentro de la minoría que llamaríamos rica: los pobres eran los ricos que no eran tan ricos. Horacio hacía de la pobreza la virtud y decía hallarse dispuesto a consolarse, si sus ambiciones zozobraban: su pobreza le serviría entonces de barca de salvamento. La dicha barquilla consistía en un par de dominios, uno en Tívoli y el otro en Sabina, donde la mansión del dueño ocupaba una superficie de seiscientos metros cuadrados. La pobreza en el sentido cristiano y moderno quedaba más allá de los confines de lo que él podía imaginar.

Enriquecerse, o al menos ocuparse del propio patrimonio y de sus negocios, ¿no equivalía a romper con el ocio? No. La especulación, como hemos podido ver, era una realidad que seguía siendo inesencial con respecto a la identidad de un notable (igual que entre nosotros, el poeta Paul Éluard, que vivía de especulaciones inmobiliarias en Saint-Denis, era un poeta y no un agente inmobiliario). La gestión de un patrimonio de bienes raíces implicaba que el dueño supervisara el cultivo de sus tierras, así como a su administrador o a su esclavo intendente, y vendiera al mejor precio los productos de sus fincas; así como también era preciso que prestara a usura su dinero sin dejarlo nunca inactivo. Pero todo esto no era sino una derivación del derecho de propiedad y constituía su ejercicio. En cuanto a los otros medios de "procurarse dinero en gran cantidad" por caminos honestos o deshonestos eran también el ejercicio o el abuso de derechos civiles o de honores cívicos: cazar una dote, atraerse herencias o legados, entrar a saco en sus administrados y en los fondos públicos.

Una clase inclasificable

Sólo trabajan los que no son nadie; las gentes de bien, por su parte, ejercen en todas partes una actividad de dirección, denominada *cura* o *epimeleia*, que podría traducirse como “gobernación”, en el sentido en que Olivier de Serres hablaba de gobernación doméstica de una propiedad. Era la única actividad digna de un hombre libre porque era el ejercicio de una autoridad. En estos términos se hablaba lo mismo de la gestión del patrimonio por el padre de familia, que de una misión pública confiada a un delegado, que incluso del gobierno imperial, al menos por parte de aquellos pensadores que gustaban de representar al emperador como un soberano patriarcal. Poco importaba que, en el gobierno de sus tierras, Escipión el Africano en persona hubiese puesto la mano en el arado, como un Cincinnatus reciente: no por ello dejaba de ser el dueño. En semejantes condiciones, constituía un mérito ser “trabajador”, enérgico; pero este adjetivo calificativo designaba una cualidad moral y no una identidad. Cuando Virgilio escribe que el trabajo triunfa de todo no quiere decir que sea la ley sagrada del universo, sino que un celo intenso supera todos los obstáculos. No ser perezoso era una virtud, nacida de la necesidad, de todas las necesidades; como dice Plutarco, no ponerse nunca en actividad, descuidar a los amigos, echar en olvido la propia gloria y los asuntos públicos, es lo mismo que vivir como una ostra. Un alto funcionario es un hombre enérgico, que, desde la mañana a la noche, ocupa el año de su cargo en examinar minuciosamente las cuentas del Fisco. No enmohecerse: era una máxima de Catón, un auténtico gran hombre.

Como ha podido advertirse, es imposible encontrar un equivalente medieval o moderno para esta clase que hemos llamado, a falta de términos más adecuados, notables, nobles, *middle class* o *gentry*; orgullosos como nobles feudales, universalistas como burgueses, negociantes como ellos, rentistas del suelo como nuestra nobleza, trabajadores, pero con mentalidad de clase ociosa. Más aún. En el mundo romano, no hallamos esa equivalencia que nos resulta familiar entre clases sociales y actividades económicas; no hubo burguesía romana porque la clase que era dueña de la tierra desempeñaba también, sin jactarse por ello, actividades más burguesas; si buscamos en Roma una clase de hombres de negocios, de fabricantes, de especuladores, de usureros, de asentistas en general, la encontraremos por doquier: entre los libertos, entre los caballeros y, desde luego, también entre los notables municipales y los senadores. Para saber si Catón el Viejo andaba metido en el comercio marítimo, o si tal familia de grandes notables municipales tenía negocios incluso en la frontera danubiana, hay que interrogar no a su pertenencia social, sino a su capricho individual y a la geografía, porque las heterogeneidades personales y regionales eran muy considerables; el senador Catón, por su parte, “invirtió sus capitales en negocios sólidos y seguros: adquirió estanques de pesca, manantiales de aguas termales, terrenos para instalaciones de batanes, fábricas de resinas, terrenos con praderas naturales y bosques; y practicó asimismo el préstamo marítimo, la más desacreditada de todas las formas de usura: consistió en constituir una compañía de unas cincuenta personas y participar en su capital por intermedio de su liberto

Quintion". A estas iniciativas personales hay que añadir las tradiciones locales; una ciudad determinada vive encerrada en sí misma y no es más que una localidad campesina, como las que hoy conocemos en el sur de Italia o en Hungría; pero, veinte kilómetros más allá, la ciudad de Aquilea es una Venecia o una Génova de la Antigüedad, con unos notables que son negociantes marítimos y con unas relaciones que se extienden hasta los confines del mundo conocido.

Posesión del suelo, inversiones individuales, empresas familiares; en un pueblo como aquél, tan ávido de ganancias, hay que tener en cuenta también la empresa ocasional, practicada por las gentes más encopetadas y no por simples mercachifles; si un noble romano se entera por sus amigos de que hay que dar un golpe para arramplar con una buena cantidad de dinero, no lo pensará dos veces, aunque tenga que improvisarlo todo en semejante negocio y no tenga ninguna práctica en tal género de tráfico: no dejará escapar la ganga que le ofrece una información confidencial, o preferirá poner el asunto en manos de uno de sus libertos. La ausencia de mercado general multiplicaba las ocasiones de semejantes golpes, lo mismo que la mala circulación de la información y la importancia de los apoyos políticos: se daba también, en la clase dirigente y pudiente, una complicidad entre especuladores que contaban con los privilegios de la información y la influencia, más poderosas que las leyes del mercado. La economía patrimonial no era precisamente patriarcal ni tampoco en absoluto liberal.

La naturaleza de las actividades económicas depende evidentemente de la riqueza, pero, en lugar de especializarse en clases sociales, varía según los individuos, los lugares y los momentos. En suma, ¿cómo averiguar de qué estaba hecha la fortuna de un romano? Hay dos hipótesis. Supongamos que Juvenal habla satíricamente de un vaquero, que el joven Virgilio se burla de un mulero; no por ello hemos de concluir que el primero tocaba con sus propias manos el ganado y que el segundo sujetaba un mulo por la brida: la continuación del texto demuestra que uno de los dos dirigía una empresa de transportes mediante mulos a lo largo de los caminos cenagosos de la llanura del Po y que el otro era propietario de abundantes rebaños. Del mismo modo, M. de Charlus, llevado de su desdén por la burguesa América, habla de Mrs. Singer como de una mujer que fabricaba máquinas de coser con sus propias manos. Si el vaquero en cuestión no hubiese poseído más que un animal o dos, los textos ni siquiera hubieran hablado de él, o al menos no lo hubiesen hecho para burlarse de él.

Empresarios

Segunda hipótesis: un texto nos habla de un romano designándole por su nombre propio, pero sin clasificarlo en un oficio concreto. ¿De qué está hecho entonces el patrimonio de este notable y de dónde le ha venido? De todas partes, porque la economía patrimonial era a su vez una economía no profesionalizada del todo; más

exactamente, un rico “padre de familia” cuenta como correas de transmisión con algunos de sus libertos y de sus esclavos: ha otorgado a estos últimos una autonomía financiera y una capacidad jurídica que les permiten moverse en los negocios como hombres libres, sólo que por cuenta de su amo. Este estado mayor negociador dedica su tiempo a ampliar el patrimonio del amo; así eran los hombres de negocios auténticos de aquella época. Y les podemos añadir otro héroe balzaciano: el administrador, libre y las más de las veces esclavo, que dirige las tierras, vende los productos de las fincas o incluso gestiona la totalidad de las actividades económicas de su amo. La economía romana descansaba sobre ellos.

Con frecuencia, el administrador había nacido libre y luego se había vendido como esclavo para hacer carrera. Era un hombre de confianza. La contabilidad de la época no se parecía en nada a la nuestra; el administrador no presentaba las cuentas al amo a intervalos fijos: el amo y él mantenían las cuentas pendientes durante años. Su deber consistía en llevar un cómputo honesto de entradas y salidas, a fin de poder rendir cuentas el día en que se decidiera pedírselas por la razón que fuera: muerte del amo y sucesión, jubilación del esclavo, venta, o cólera del amo, simplemente. Desgraciado del administrador que no podía presentar, llegado el caso, una suma líquida que representara la diferencia entre el total de entradas y de salidas. Si por el contrario se hallaba en situación de poder equilibrar el balance *(pariari)*, se hacía merecedor del honroso título de *pariator* y hasta se decoraba con él su epitafio. También con sus granjeros dejaba las cuentas abiertas durante años el propietario; a su muerte, o si vendía su propiedad, había que calcular el resto debido *(reliqua colonorum)*. Esto no quiere decir que los colonos estuvieran sistemáticamente endeudados; sino que las cuentas no se ponían periódicamente al día. Semejante método favorecía seguramente la idea de que una deuda es un vínculo de clientela y que el deudor que pretende devolver lo que debe es un infiel que aspira a separarse de su bienhechor.

Un notable está presente en todas partes en la vida económica. Puede ser el jefe de una empresa rural o comercial (algunos no vacilaban en convertir circunstancialmente su domicilio privado en una tienda a fin de exponer allí a la vista de los compradores las mercancías que acababan de recibir). Como propietario, puede ser una especie de comanditario de las empresas de su administrador. Puede tomar parte en sociedades comerciales o en el arrendamiento de los impuestos públicos. Puede, en fin, más modestamente, moverse por su cuenta; el médico Galieno tenía entre sus pacientes a un individuo que apenas si se preocupaba de su aspecto personal y que corría por las calles tras sus negocios: “Compraba, vendía y discutía constantemente, tanto que su transpiración era demasiado abundante”.

Los nobles especulan

He aquí, pues, una economía cuyas instituciones y sociología son tan diferentes de la nuestra que se nos hace verdaderamente arcaica; no por ello dejó de alcanzar un nivel de producción elevada, y fue tan dinámica y agresiva como el capitalismo, porque aquellos aristócratas, que se distinguían por su cultura y su interés por los saberes, tenían la pasión del lucro. Los más encumbrados señores hablaban de negocios; el senador Plinio, en unas cartas que pasan por ejemplares, presenta como ejemplar también su propia conducta de rico propietario. Si un señor quiere desembarazarse de algunos viejos muebles o de ciertos materiales de construcción no dejará de organizar una subasta pública de estos restos (ya que, para los particulares, la subasta pública era la manera normal de vender sus objetos de ocasión, y los mismos emperadores organizaban en palacio sus propias subastas, cuando querían desembarazarse de un mobiliario imperial que les estorbaba). Había que tener el dinero en movimiento. Se gravaba con intereses cualquier cosa: se prestaba a interés entre amigos, entre familiares (no hacerlo se tenía como un mérito); un yerno le cobraba intereses a su suegro si se retrasaba en el pago de la dote convenida. La usura formaba parte de la vida cotidiana de todo el mundo, y nuestros antisemitas hubieran podido adoptar como tema obsesivo a Roma mucho mejor que a los judíos, y por la misma razón; en Roma, el préstamo a interés y el comercio no eran actividades exclusivas de profesionales, como tampoco eran propias de una clase determinada de la sociedad. Cualquier esfuerzo merecía un salario, aunque fuese a su vez un placer. He aquí un rasgo pintoresco de las costumbres galantes: en la más alta sociedad, toda relación amorosa llevaba consigo que el amante pagara a la amada; la esposa que engañaba a su marido recibía de su amante una gruesa suma, si es que el galán no le asignaba una renta anual. Había tipos groseros que recuperaban su donación en caso de ruptura, lo que hacía que en ocasiones llegaran a intervenir los juristas. No se trataba de prostitución, sino de salariado: la señora no se había entregado porque le pagaran, pero le pagaban por haberse entregado, y la más amante era la que quedaba menos recompensada. De modo que las mujeres corrían tras el salariado del adulterio, mientras que los hombres corrían tras las dotes.

Esta complacencia universal por la especulación no se limitaba a desdibujar los límites entre clases sociales u “órdenes” cívicos, sino que afectaba también a las distinciones entre categorías económicas. La misma gente intervenía en empresas ocasionales y ejercía a la vez actividades habituales: eran al mismo tiempo especuladores y profesionales (con o sin nombre de tales); los mismos individuos que se enriquecían apoderándose de fortunas ya constituidas, cosa que es un procedimiento muy arcaico, creaban también riquezas nuevas mediante inversiones, lo que suena muy moderno; se enriquecían, o bien por vías económicas, producción y venta, o bien por procedimientos extra-económicos, legales o no: herencia, dote, “mordidas”, violencia o pleitos; lo mismo les daba apoyarse en la ley de la oferta y la demanda que en la influencia política y las complicidades entre “gentes de mundo”. Y, como los notables eran los principales propietarios de bienes raíces, sus

especulaciones hacían que hubiera de un lado un inmenso campesinado pobre y, de otro, una rica clase urbana dedicada a múltiples actividades, que es la que proporciona su diversidad y su brillo a la imagen que tenemos de la vida antigua. En unos tiempos en que la medicina era muy costosa, Galieno no tenía más clientes que los notables, varones además; vivían en la ciudad, supervisaban a su administrador, se afanaban en los negocios, ejercían, como el propio Galieno, alguna profesión, tomaban parte en la dirección de los asuntos públicos de su ciudad, o se quedaban en casa dedicados a leer o a recopiar los textos filosóficos de su secta preferida; cuando envejecían, se retiraban a sus tierras. Y, a su muerte, se hacía pública su sucesión, que se hallaba integrada por tres componentes principales: bienes raíces, cultivos o construcciones, con sus instrumentos agrícolas y su mobiliario, y créditos *(nomina debitorum)*. Las cuentas en banca, conocidas durante la República y el Bajo Imperio, no están documentadas durante el Alto Imperio.

Los usureros de la época no eran banqueros, sino notables y senadores. Cualquier padre de familia guardaba en su casa un cofre que se llamaba el *kalendarium* y que contenía efectivamente un calendario de vencimientos, títulos de crédito y las sumas de dinero destinadas a prestarse a interés y que aguardaban a que alguien las solicitara: “Destinar una suma de dinero al préstamo a interés” era lo mismo que “meterla en el *kalendarium*”. Cada uno tenía su propia estrategia en la materia; prestar una cantidad grande o pequeña del patrimonio, prestar poco a muchos o mucho a unos pocos deudores importantes. Los créditos pasaban con facilidad de mano en mano, bien por traspaso formal, bien, más fácilmente aún, por venta pura y simple. Los créditos constituían un instrumento de liberación de una deuda y un objeto de especulación. Una especie de moneda escritural. Cabía legar el mismo *kalendarium* y, a la vez, los derechos sobre los deudores, así como los capitales destinados a la usura.

Otros medios de hacer fortuna

En efecto, la usura se consideraba un medio noble de enriquecerse, igual que la agricultura, las dotes y los legados. Hacerle la corte a un viejo opulento, a la espera de su testamento, era una conducta tan usual como, en nuestros días, mostrarse atento con un patrono o un superior: todo el mundo ridiculizaba esta conducta y todo el mundo la practicaba. Ya hemos visto que las conveniencias requerían que un testador multiplicara los legados, a fin de rendir honores a todos sus amigos y recompensar a todos sus fieles; y que esta costumbre le valía verse rodeado de una de esas cortes atentas sin las que un verdadero romano no habría podido tenerse por hombre de alguna importancia.

Un hombre o una mujer, según Tácito, salen ganando si no tienen hijos: se ven mucho más rodeados de agasajos. Ahora bien, si, según los demógrafos, bajo nuestro Antiguo Régimen, una familia francesa media tenía cuatro o cinco hijos, de los cuales

solamente dos alcanzaban a cumplir los veinte años, la familia romana media, por su parte, no tenía más de tres hijos. Ya puede imaginarse que los ancianos que habían visto morir a todos sus hijos e hijas no eran una cosa rara: las presas, por tanto, no escaseaban; abundaban tanto más cuanto que la libertad del testador era muy amplia en Roma, en virtud de la ley igual que de la costumbre. Así pues, con cada generación se ponía en juego de nuevo una fracción importante del patrimonio nacional: ¿quiénes se quedarían con ella? Como pueblo virtuoso en pleitos, los romanos sabían muy bien a qué atenerse. Una madre divorciada instituye heredero a su hijo, pero, sabiendo que su ex marido es un individuo poco recomendable, estipula que el hijo no recibirá la herencia más que con la condición de que en el momento en que la sucesión se abra no se encuentre el hijo bajo la potestad de su padre (ya que, en tal caso, pasaría al padre la herencia); dicho de otro modo, el hijo sólo heredará una vez muerto el padre. Pues bien; éste seguía vivo, pero tuvo todo un alarde: emancipó a su hijo, que de esta manera pudo recibir la sucesión. ¿Valía este hombre mucho más que su reputación? La historia no se había terminado aún: se puso a hacerle la corte a su propio hijo, a abrumarlo con juguetes y animales domésticos, en una palabra, se dedicó a la caza del testamento de su hijo y se salió con la suya: el hijo mimado murió dejándole la famosa herencia.

La opinión común no condenaba este tipo de conducta interesada y sólo se contentaba con matizar sus apreciaciones. “Después de haberse visto rodeado de cazadores de herencias, Fulano murió dejándoselo todo a su hija y a sus nietos; las opiniones se dividen: unos lo llaman hipócrita, ingrato, olvidadizo de sus amigos; otros por el contrario se muestran encantados de que este anciano haya burlado las esperanzas de gentes interesadas”: lo cuenta un senador, de manera que tiene razón.

La persecución de la riqueza seguía también derroteros mucho más ásperos. El mundo romano no contaba con una verdadera policía; los soldados del emperador (como el centurión Cornelio, del que nos habla el Evangelio) eran los encargados de reprimir las revueltas y perseguir a los bandidos, pero apenas si se ocupaban de la inseguridad cotidiana, que ofendía menos la “imagen de marca” que el Estado romano quería ofrecer de su autoridad soberana; eran los notables de las ciudades quienes organizaban ocasionalmente milicias cívicas. La vida cotidiana se parecía a la del Far West americano: no había policía en las calles, ni gendarmería en el campo, ni acusador público. Cada uno se defendía y se tomaba la justicia por su mano, y el único procedimiento eficaz, tanto para los pequeños como para los menos grandes, consistía en ponerse bajo la protección de alguien poderoso. ¿Pero cómo protegerse contra el poderoso, y quién protegería a unos grandes contra otros? Secuestros, usurpaciones y prisiones privadas para los deudores eran moneda corriente; cada ciudad vivía aterrorizada por los tiranuelos locales o regionales, a veces lo suficientemente protegidos como para atreverse a desafiar a un personaje tan importante como el gobernador de la provincia. Un poderoso no vacila en apoderarse de las tierras de uno de sus vecinos pobres; y ni siquiera dudará en un momento dado

en atacar el "rancho" de otro potentado a la cabeza de sus hombres, esclavos suyos. ¿Qué hacer contra un tipo así que se ha enriquecido a vuestra costa? Las posibilidades de obtener justicia dependen de la buena voluntad de un gobernador de provincia muy ocupado, obligado a tratar con miramiento a los poderosos por razón de Estado y aliado suyo mediante una red de amistades e intereses. Su justicia, si la ejerce, será un episodio de la guerra de clanes, una inversión de las relaciones de fuerza.

A la violencia pura y simple venía a añadirse la violencia judicial. Los romanos tienen fama de haber sido los inventores del derecho; es verdad que escribieron muchas obras de derecho notables y que encontraban motivos de gloria y de deleite en conocer y practicar los arcanos y los recovecos del derecho civil; se trataba de una cultura, un deporte y un objeto de orgullo nacional. Pero de ello no puede concluirse que la legalidad reinara efectivamente en su vida cotidiana; salvo que el juridismo introducía en aquel caos una complicación suplementaria, incluso un arma, la del pleito. En el mundo griego, durante el Imperio, el chantaje judicial y las extorsiones para-legales llevaban el viejo nombre de *sycophantia*.

Supongamos que las tierras de un gran señor provocan la envidia de otro señor y que el primero cae en desgracia ante la familia imperial; el segundo se encontrará con la posibilidad de acusar al primero de lesa majestad: recibirá, a título de delator, una parte del patrimonio del primero, previamente condenado a muerte. Supongamos ahora que, lejos de la corte, un notable haya visto frustradas las esperanzas que tenía puestas en el testamento de un rico anciano; recurrirá al expediente de sostener que el viejo no falleció por las buenas, sino que se suicidó, o incluso que había sido envenenado y que sus herederos han descuidado la persecución del asesino y la venganza de la sangre de su bienhechor. Tanto en un caso como en otro, se casaba el testamento y la sucesión revertía al Fisco, menos la prima debida al delator. No hay que olvidar que el Fisco, más que una fiscalidad, era el conjunto de los dominios que el emperador había confiscado a título de las sucesiones vacantes o irregulares; el Fisco tenía su propia jurisdicción, en la que era juez y parte; por este medio, el emperador se había convertido rápidamente en el mayor propietario de su imperio. De modo que el Fisco se hallaba siempre muy dispuesto a creer a los delatores, que le proporcionaban la ocasión de confiscar una sucesión más. Era algo tan sabido que algunos testadores, deseosos de frustrar a sus herederos, inscribían al emperador como coheredero: luego el Fisco se las arreglaba para quedarse con toda la herencia. En suma, el derecho se había convertido en un arma en la lucha por los patrimonios; y la posesión y la transmisión pacífica de bienes no estaban nunca seguras. Henos aquí ante un recién casado entusiasmado con la dote de su esposa: unos padres celosos le acusarán de haber empleado la magia negra para seducirla.

Las vías de enriquecimiento más propiamente económicas hacen pensar también en un mundo desordenado, en el que todo es posible: hacerse conceder por los poderes públicos algún derecho de explotación, ordinariamente acompañado de un

monopolio; culebrear entre las incoherencias de un mundo económico caótico; poner en marcha una empresa de transportes que todo el mundo necesitaba y cuya iniciativa nadie había pensado en tomar, unos por falta de capitales, otros por falta de interés… Es el mismo espectáculo que ofrece hoy en día más de una economía del Tercer Mundo. No resultará sorprendente que no pocos notables se vieran así a la cabeza de una multitud de negocios y explotaciones perfectamente incoherentes, reunidas en sus manos por el azar de las buenas ocasiones: bienes raíces, venta de paños, tintorería, transporte de mercancía por el Rin; agricultura, transporte marítimo por el mar Egeo y… enseñanza de la retórica mediante honorarios, así como importaciones de mercancías de Egipto a Atenas. No hemos de representarnos a un gran personaje de aquellos tiempos como la pura imagen de un señor, sencillo como la paz de los campos y de las labores rústicas; presenta el pintoresquismo de un notable suramericano y, como él, en aquella sociedad que oponía brutalmente los ricos, que eran los señores, a la masa de los pobres, ofrece un noble empaque y parece no tener nada que ver con sus medios de enriquecimiento.

La tierra

Toda esta actividad múltiple tiene como caja-fuerte y fuente de inversión la propiedad del suelo. Ésta se halla igualmente compuesta de piezas sueltas y de trozos, dispersos a veces a través de las provincias más alejadas entre sí. Pero todo ello está consignado en el libro de cuentas del padre de familia, y el libro en cuestión *(rationes, libellus)* constituye la prueba de la organización que el amo ha dado a su patrimonio. ¿Forman los baños parte de su casa o constituyen una explotación diferente? Se sabrá al comprobar que su alquiler figura inscrito al margen de las cuentas de la casa propiamente dicha. ¿Los impuestos habrán de ser pagados por el propietario o por sus aparceros? ¿Cuál es al respecto la “ley” o la “costumbre” fijada por el propietario? El mismo libro hará que lo comprendamos. Se sabrá asimismo si los arrendatarios son colonos, que venden por sí mismos los productos del suelo, o asentistas, que entregan lo estipulado al propietario, y si, en este último caso, el padre de familia se encarga por sí mismo de asegurar su venta o si le encomienda la tarea a su administrador.

La propiedad del suelo es algo mucho más amplio que la agricultura; una finca puede ser cultivada, pero una parcela construida, alquilada en bloque o por apartamentos, es también una finca. El suelo representa también empresas de todo tipo, y no es imposible que los notables poseyeran no sólo el suelo cultivado, sino también la segunda gran riqueza: las edificaciones urbanas. Hacían construir en sus terrenos puertos, restaurantes, lupanares, “pósitos” (o sea, almacenes que se alquilaban para conservación de mercancías así como para resguardar de los incendios urbanos los objetos preciosos y los documentos); se las arreglaban para obtener del emperador el privilegio o “beneficio del príncipe” de tener en su

propiedad un mercado y de descontar una tasa sobre las transacciones; explotaban minas y canteras, y lo que era una especie de actividad aneja a la agricultura, lo mismo que la industria: tejares o fábricas de loza que funcionaban en terrenos suyos, dirigidos o supervisados por el propietario, y donde los trabajadores agrícolas se ocupaban durante la época baja de las labores del campo. Acaba de hallarse en Egipto un contrato por dos años de trabajo entre un alfarero y un propietario que tenía hornos en sus tierras; el alfarero tenía que fabricar quince mil tinajas al año, pero el arrendador habría de proporcionarle la arcilla (era usual procurarles a los albañiles o artesanos los materiales precisos para el trabajo que se les encomendaba).

Sin embargo, conviene que esta diversidad no nos confunda: estaba de un lado la agricultura y, de otro, todo lo demás, condicionado a su vez por las producciones del suelo. La tierra no tenía una productividad suficiente para ser lo que ha llegado a significar en nuestros días en los países desarrollados: una fuente de recursos tan abundante que a pesar de no dedicarse a ella más que una fracción de la población, el peligro reside más bien en la superproducción que en la penuria. En la Antigüedad, la agricultura no producía lo suficiente para permitir un amplio ejercicio de la industria; la gran mayoría de la población tenía que trabajar el suelo, a fin de asegurar su propia supervivencia y la de los escasos no-cultivadores. Como podrá comprobarse, esta situación condicionaba la estrategia privada de los poseedores de patrimonio.

Cada individuo que trabajaba la tierra con sus propias manos alimentaba a dos o tres personas, no más, o sea su propia familia y el notable que era dueño de la finca. No bastaba para sostener unas masas obreras, pero sí era suficiente para que los ricos transformaran el excedente en esa magnificencia monumental que es la marca de las sociedades de clases anteriores a la revolución industrial. Pero los ricos sólo pueden llevar a cabo semejante transformación si venden los productos del suelo, si hay un comercio activo: es preciso que puedan cambiar el trigo por las columnas y las estatuas. Si el mundo romano hubiese sido ese imperio sin intercambios equilibrados de productos que algunos se imaginan, los turistas y los arqueólogos no tendrían tantas ruinas que visitar y que excavar. Lejos de ser lo contrario que el comercio, la agricultura era su sinónimo.

La tierra es a la vez base de riqueza, fuente de supervivencia y punto de partida de intercambios. Una de las estrategias de los ricos consistirá en la especulación con los bienes de supervivencia; sus graneros están llenos de trigo y aguardan a las malas cosechas y a la carestía para venderlo al precio más alto: “Se niegan a vender los productos del suelo al precio justo”, escribe el jurista Ulpiano, “y, como esperan a los años de escasez, hacen con ello subir los precios”. Otra de sus estrategias era la especialización regional; los arqueólogos están persuadidos de que ciertas regiones del mundo romano (por ejemplo, el Sahel tunecino, entonces bien regado y fértil) producían exclusivamente, para la exportación, unas u otras de las principales riquezas de la agricultura mediterránea, trigo, vino o aceite: lo que equivalía a una división interregional del trabajo y a una orientación deliberada del mercado agrícola.

Aun cuando se produjera un descenso en las ventas o una interrupción en los intercambios, el patrimonio se sostenía y la propiedad se replegaba a una economía de subsistencia: el propietario procuraba no cultivar trigo o viñedo, cultivos especulativos y costosos, en la totalidad de sus tierras; además de que todo dominio llevaba consigo una parte de bosque, que apenas costaba nada y que servía de caja de ahorros. Había un proverbio que, para hablar de un loco que lo hacía todo al revés, decía que era igual que un tipo endeudado que vendiera sus bosques en lugar de vender sus viñedos. En suma, lo importante es la posesión del suelo, que nunca perderá su valor; no es preciso cultivarlo; ¿o es que hay que perder el tiempo en dirigir a los esclavos, a los obreros agrícolas o a los colonos, por distraído que ello resulte? Catón, al decir de Plutarco, acabó por “ver en la agricultura una diversión, tanto o más que una fuente de rentas”; poco inclinado a divertirse, prefería los bienes raíces productivos, pero no cultivados, puesto que había “estanques piscícolas, manantiales de aguas termales, establecimientos de batanes, pastos naturales, o bosques”; y “extraía de todo ello unas rentas que no se hallaban sometidas a los albures del mal o del buen tiempo”.

Invertir

Cualquiera que sea la organización de la empresa patrimonial, lo importante es dirigirla “como buen padre de familia”; la expresión no es tan patriarcal como parece, y el derecho comercial moderno la sigue aplicando aún a la sana gestión de las sociedades por acciones. Un padre de familia, decían los juristas romanos, debe ser “diligente y honesto”, y ha de recordarse que Cicerón y Séneca le atribuyen como mérito el acrecentamiento de su patrimonio. Los romanos tenían sus ideas sobre semejante “diligencia” de buen jefe de empresa: para ser un padre de familia digno de tal nombre no bastaba con conducirse de forma neutra ni con tener como única ambición la de transmitir a los herederos un patrimonio no disminuido; se recomendaba la inversión, con toda la discreción apetecible y con la capacidad de comparar los costes de inversión con el aumento de renta que cabía esperar.

En el último libro del *Digesto*, el jurista Pablo distingue con toda claridad los gastos “necesarios, que impiden que un bien perezca o pierda su valor”, los gastos de placer, como jardines, pinturas o incrustaciones de mármol, y los gastos “útiles”, los que llamamos inversiones, y que “podrían no hacerse sin que la propiedad perdiera su valor, pero que la mejoran al producir más renta”; por ejemplo, “si se plantan más viñas de las que serían necesarias para el mantenimiento de un viñedo en buen estado”, o si se añade a la propiedad unos almacenes, un molino, un horno de pan o incluso “si se da un buen aprendizaje a los esclavos”. Pablo subraya que el coste de estas inversiones no debe en definitiva reducir la renta neta de la propiedad en su conjunto. Para los juristas, que con frecuencia debían resolver cuestiones de este género, el problema estaba en saber quién tenía derecho a decidir una inversión y

cuándo; porque una decisión tan importante como ésta sólo podía ser tomada, en buena justicia, por el propietario mismo: un tutor tiene como único deber transmitir a su pupilo un patrimonio intacto; sólo que, precisamente, a un padre de familia se le atribuirá como mérito lo contrario que al tutor, y su ideal habrá de consistir en mejorar su patrimonio.

Un tutor no ha de excederse en su celo: no le corresponde adoptar la decisión de invertir, haciéndole correr así riesgos a su pupilo; como tampoco debe hacer liberalidades en nombre del mismo, ni siquiera para aumentar la reputación social del niño en cuestión; en cambio, el tutor habrá de tener como su primer deber poner en venta los bienes perecederos (casas amuebladas, que pueden arder, y esclavos, que pueden morir) a fin de colocar su capital en los únicos valores seguros: los bienes raíces y el oro prestado a interés (ya que, por encima de todo, conviene no atesorarlo; ello sería, por parte del tutor, como del sirviente del Evangelio, una falta de diligencia). Por el contrario, el padre de familia no ha de observar esta actitud demasiado neutra; nada más falso que representárselo como una especie de tutor de un patrimonio cuyos verdaderos propietarios serán sus descendientes, o como el usufructuario transitorio de un bien cuya propiedad eminente tendría toda su dinastía.

Más aún, según el derecho romano, el usufructuario tiene derecho a hacer inversiones, a “mejorar”, lo que es propio del padre de familia; derecho que tiene también el marido que administra los bienes de la dote de su esposa. En el libro XXIII del *Digesto*, el jurista Javolenus cuenta la historia de un hombre que había abierto unas canteras de mármol en la propiedad procedente de la dote; se divorcia, y la mujer recupera su dote, como era normal: ¿pero no tendría ésta que reembolsarle a su esposo los gastos de puesta en marcha de esta cantera con la que se había aumentado el valor de la propiedad? Los pensadores de la vieja escuela estimaban que no, puesto que se trataba de un gasto no “necesario”, y porque, lejos de “mejorar” la finca, lo que había hecho el marido había sido despojarla del mármol que ocultaba en su subsuelo. Pero Javolenus replica que los gastos simplemente “útiles” se consideran permitidos, aun tratándose de una propiedad dotal; con la única condición de que la cantera fuera una de aquellas en las que el mármol no está muerto, sino que “continúa creciendo”: la esposa no habría perdido entonces nada, puesto que el marido no habría hecho otra cosa que recoger los frutos de la cantera (la creencia de que el mármol o el oro crecen como los vegetales se encuentra en todos los pueblos y es un supuesto del derecho romano sobre minas y canteras).

Finalmente, lo que debería hacer todo buen padre de familia que sepa razonar su administración se lee en filigrana a través de lo que tiene derecho de hacer todo usufructuario. A diferencia del padre de familia, es seguro que el usufructuario no debe permitirse modificar el destino de la propiedad o de sus partes: no se le ocurrirá reemplazar los jardines de esparcimiento por plantaciones productivas. Hecha esta reserva, no podrá por menos, según escribe Ulpiano en el libro VII, de “mejorar la situación de la propiedad”, por ejemplo, abriendo en ella canteras de piedra, de arena

o de yeso (el yeso se utilizaba para lustrar y almidonar las prendas de vestir), minas de oro, plata, azufre o hierro, “explotadas ya por el padre de familia, o que habría podido abrir”. Pero bajo ciertas condiciones: no debe perjudicar con ello a los cultivos vecinos; es preciso que las minas en cuestión produzcan más que los viñedos o los olivares que haya hecho arrancar; tampoco debe esquilmar el subsuelo mientras goce su usufructo y dejar tras sí el vacío; finalmente, la nueva inversión no debe resultar ruinosa para el resto de la propiedad y, habida cuenta del coste de la mano de obra suplementaria, la renta total no puede verse disminuida.

Mentalidad de especulación

Estos textos son sintomáticos: cuando se los lee, se descubre que es vana la oposición a veces establecida entre la racionalidad capitalista, que tendería a maximalizar los beneficios, y una racionalización patrimonial, que se limitaría a transmitir intacta, desprovista de cualquier aumento, una riqueza venida de los ancestros. También los romanos pretendían transmitir un patrimonio a ser posible multiplicado, y pensaban en sí mismos antes de pensar en sus descendientes.

Decir que una firma capitalista no tiene otra estrategia que la máxima ganancia sería tanto como reducir la política al arte de adquirir nuevas provincias; en realidad, la política de las empresas modernas es tan compleja como la de los Estados, y tan variable, de una empresa a otra, como la política exterior de Suecia lo es de la de un gran imperio. Hemos de renunciar, pues, a la retórica de cátedra a propósito de los romanos como pueblo de labriegos.

Los notables eran hombres de empresa que trataban de enriquecerse; no atesoraban las fanegas como los avaros sus monedas de oro, sino que invertían, empleaban su dinero y especulaban. Su gusto por el lucro es un rasgo étnico original que los distingue de otros muchos pueblos. Porque, a una estructura económica determinada y a unos intereses de clase semejantes, pueden corresponderles, de un pueblo a otro, dinamismos muy desiguales, del mismo modo que hay etnias más trabajadoras, más artistas o más guerreras que otras. El hecho es ése, y esas “mentalidades” desiguales no se fabrican ni se inducen a voluntad: los economistas que se han propuesto el desarrollo de ciertas economías del Tercer Mundo han comprobado desgraciadamente que no basta con gobernar las variables de la econometría ni con crear posibilidades de participación de clase para que las gentes se interesen efectivamente; hay una “mentalidad” que no se crea a voluntad y que tampoco se sabe dónde crear. Galbraith acaba de extraer de ello la lección que los historiadores deben retener.

Concluyamos que la “mentalidad” romana era económicamente muy dinámica; si nos queremos representar cómo era un “padre de familia” no podremos juzgarlo por las estructuras económicas ni por los evidentes intereses de clase, sino por esa

variable autónoma que es la mentalidad: un romano rico tenía alma de hombre de negocios y sabía muy bien cómo enriquecerse.

Las consecuencias favorables para el nivel de producción son evidentes; otro problema es el de su reparto.

Dicho sea para acabar, hay un rasgo inesperado que confirma este don romano para los negocios: como los judíos, los griegos actuales y los antiguos, y los chinos, los romanos, que no fueron exclusivamente cultivadores de la tierra, jefes y soldados, fueron también un pueblo de *diáspora*; durante los dos siglos que precedieron a nuestra era, y aun antes, emigraron a todo el Oriente griego, a África y a las fronteras del mundo bárbaro, como negociantes y banqueros, y también como plantadores. Con ayuda de su influencia política, ocuparon las mejores tierras de África o de la Turquía central y drenaron en beneficio propio la actividad comercial de las ciudades griegas. La ciudad de Roma acogía una multitud de intelectuales griegos de los que los intelectuales romanos se sentían celosos y, al mismo tiempo, Mitilene o Esmirna rebosaban de especuladores italianos a los que los griegos tenían excelentes razones para odiar.

Censuras y utopías

La expresión explícita de lo establecido

Una imagen adecuada de la persona privada bien podría ser ésta: un individuo, libre y nacido libre, opulento y cuyos bienes de fortuna no son recientes, hombre de negocios bien educado e incluso cultivado, desocupado, pero que disfruta de una dignidad política. Igual que los diferentes detalles de su elegante atuendo, cada uno de sus rasgos es un legado de los avatares del pasado histórico greco-romano. Semejante ideal no precisaba de ningún género de constricciones para imponerse: era una evidencia.

El arte funerario reflejaba a la perfección esta imagen imperiosa, porque hablaba con mucha menos frecuencia del más allá que de lo que había sido la vida del difunto aquí abajo, y lo decía en un idioma comprensible para todos. En unas tumbas y en otras, de acuerdo con el capricho del escultor y las preferencias del cliente, se destacaba tal o cual aspecto: la opulencia del difunto, que hace sus cuentas, recibe el homenaje de sus colonos, hace segar su trigo con una segadora mecánica, maravilla reciente del ingenio humano, o aparece de pie en su tienda; el lujo de la difunta, sentada en un sillón de alto respaldo, mientras se acicala ante un espejo que le tiende una doncella y escoge sus joyas en un cofre que le presenta otra esclava. A veces, la imagen se reduce a una suerte de emblema: una sombrilla esculpida al costado de una piedra funeraria les recordará a los transeúntes que la difunta tenía una esclava para sostenérsela y el ocio preciso para salir de paseo. En otros casos, la difunta, antes de su *toilette*, eleva piadosamente la mano, en signo de homenaje, ante una estatuilla de Venus, símbolo del matrimonio, que le presenta una doncella que acaba de tomarla del nicho de imágenes piadosas *(lararium)* de la casa. Hay sarcófagos de senadores que yuxtaponen la vida privada y la vida pública del difunto: en el centro, se le ve dándole la mano a su esposa; a los lados, con coraza de general, recibe, sentado en su silla baja y plegable de dignatario, la sumisión de los jefes bárbaros que ha derrotado (o que hubiese podido derrotar, en virtud de sus funciones). Otros relieves funerarios representan una distribución de monedas o el combate de gladiadores que el notable había ofrecido a sus conciudadanos. Los cargos senatoriales o municipales del difunto, desiguales en dignidad, se adivinan por el número de *fasces* de varas que portaban los *lictores*, aquellos alguaciles y esbirros que le habían precedido por doquier durante su año de vida pública. Ya que, en aquella sociedad sin derecho

penal, todo dignatario importante ejercía, según su conciencia, un puro y simple derecho de coerción.

Cada uno con su papel: en la cara izquierda —la más honorable— de una piedra mortuoria, el marido ejerce su profesión: examina a su paciente, de pie, completamente desnudo y en posición de firme ante su médico; a la derecha, la esposa da pruebas de la virtud femenina de la devoción religiosa: seguida de esclavos, ha acudido a levantar la mano ante la imagen de una divinidad a fin de agradecerle algún favor; un esclavo sostiene alzada una pancarta en la que su dueña ha hecho escribir el favor en cuestión, para que cuantos la vean se enteren de los merecimientos de la divinidad. Ya que algunas tumbas, más que conmemorar la opulencia, el ocio, la dignidad o la profesión, prefieren exaltar aspectos más delicados, la devoción de la difunta y la cultura del difunto. La dama ofrenda a los dioses el homenaje de algunos granos de incienso en un pebetero; el hombre, en su sillón, lee un libro, es decir un rollo, o lo mantiene enrollado, prueba de que ha cursado sus estudios, los que coronan a un miembro de la buena sociedad.

Imágenes poco igualitarias y poco individualistas; originalidad, orgullo, alegría, ligereza y gracia son palabras de poca utilidad para hablar de los romanos. El arte funerario lo subraya con cierta pesadez: aquella sociedad no se limitaba a ser desigual de hecho, además de desigualitaria porque distinguía “órdenes” (en el sentido de los tres órdenes de 1789), sino que encima se estaba recordando incesantemente por todos los medios las diferencias entre individuos. Se consideraba una prueba de loable “franqueza” *(parrhesia)* dirigirse a la gente baja con el insulto en la boca, y hasta los “amigos” de los grandes personajes, comprendidos los de los Gracos, dos célebres reformadores sociales de la antigua República, se clasificaban en grados desiguales, como los cortesanos en Versalles; un grande no salía jamás a la calle sin un cortejo; si llegaba a alguna localidad que le había otorgado el título de “patrono” por algún beneficio público del que fuera autor, hacía en ella una entrada pública solemne. “Ayer tuve a cenar a gente mucho más importante que vosotros”, les dice Trimalción a sus invitados, y su única desgracia consiste en tener un lenguaje impertinente en la boca del liberto vulgar que no puede dejar de ser y en invitar a gentes que están por encima de él. Son las gentes modestas precisamente las más sensibles a la “simplicidad” de que algunos poderosos saben dar prueba. “Este dignatario tan respetable nos devolvía a todos el saludo”, exclamaba uno de ellos. Todo el mundo reconocía que había que dirigirse con humildad a quien estaba por encima. Todo contribuía a poner de relieve lo que MacMullen llama “la expresión explícita de lo establecido”.

Individualismo del derecho

Había presiones no menos explícitas, es decir, ideas morales, que se añadían a estas evidencias, bien para mejor imponerlas, bien para tratar de suavizarlas (cuando,

por ejemplo, los administrados encomiaban la ejemplaridad de las virtudes privadas de “dulzura” de que había dado muestras su gobernador); no había nadie a quien los demás no juzgaran para recordarle sus deberes públicos y privados. “La tiranía de la opinión, ¡y qué opinión!, es tan necia en las pequeñas ciudades de Francia como en Estados Unidos”, escribía el individualista Stendhal pensando en el puritanismo americano de su época. ¿Fue acaso el civismo pagano menos inquisidor en cuestión de vida privada?

No obstante, a lo que se dice, Roma, madre del derecho, debió de ser un Estado de derecho, donde a nadie se le habría podido obligar a hacer lo que la ley no prescribía y donde la justicia pública reemplazaba a la arbitrariedad. Por lo demás, se puede calificar al derecho romano como individualista: la libertad de divorcio es igual para ambos sexos, la propiedad puede enajenarse libremente, la libertad del testador es amplísima; no se impone ninguna creencia religiosa, la ciudad tiene sus dioses preferidos y cada uno a su vez tiene los suyos; el brazo secular deja en manos de los propios dioses, si es que pueden, la venganza de las injurias que se les hacen, y el respeto debido a los dioses que la ciudad ha decidido honrar se limita a la observancia de los días festivos; el derecho de cambio de domicilio y de empresa económica es intangible. Cabe añadir que el propio Senado, nada menos, había elevado a doctrina una indulgencia más o menos complaciente por los pecados sexuales, incluidos los femeninos. Pero sigue siendo cierto, como subraya Bleicken, que semejante liberalismo no es otra cosa que la tácita “derivación de un sentimiento aristocrático de la vida privada” y que Roma, como Grecia, no garantizó nunca en su derecho las libertades formales; éste se consideraba de preferencia como la formalización de los deberes de piedad en el ámbito de las relaciones domésticas, de las obligaciones de fidelidad, de las responsabilidades patrimoniales y de las diferencias de estatus personal.

“Privado”, como opuesto a “público”, es uno de los adjetivos empleados con más frecuencia en el idioma latino, pero no se utiliza para delimitar positivamente la vida privada; su sentido es negativo: califica lo que puede llevar a cabo un individuo sin atentar a sus deberes y a sus actitudes de hombre revestido de una función pública; pero no eleva un santuario en el interior del mismo derecho privado, que no se sentía obligado a respetar lo que respetaba de hecho. ¿Se trataba de un simple matiz formal, explicable por azares históricos (como nuestras libertades y derechos humanos, que nacieron de una rebelión contra el soberano)? Sin duda, sólo que tal ausencia de garantía dejaba la puerta abierta a todos los peligros; como tempestades, éstos hicieron irrupción en momentos determinados, el más sangriento de los cuales fue la persecución de los cristianos o de los maniqueos.

A lo que se vinieron a añadir, bajo ciertos emperadores y por obra suya, algunos impulsos de orden moral. En principio, los soberanos romanos, a diferencia de sus homólogos chinos y japoneses, carecían de lo que Maurice Pinguet llama “el viejo hábito confuciano de calibrar el poder por el orden moral”. Algunos, sin embargo,

como Augusto, Domiciano, los Severos o Constantino, quisieron corregir las costumbres por decreto; Augusto adoptó severas medidas, al menos en apariencia, contra el adulterio de la esposa; Domiciano obligó a los amantes a regularizar su unión, hizo enterrar viva a una vestal que había quebrantado su voto de castidad y prohibió a los poetas satíricos el empleo de palabras obscenas; los Severos convirtieron en delito el adulterio del marido y el aborto en un crimen contra el esposo y contra la patria; la legislación de Constantino sustituyó el viejo laxismo aristocrático por un rigorismo más popular que auténticamente cristiano… Este moralismo es algo muy particular: en el mundo greco-romano, un legislador podía emprender una revolución social por decreto; las leyes no siempre tenían la prudencia de no retrasarse demasiado ni de no ir demasiado por delante de las costumbres. Porque a la ciudad no se la consideraba como un efecto de las fuerzas naturales de la sociabilidad; era más bien una institución nacida de la Ley y que podía degradarse si el legislador no la mantenía frente a las fuerzas naturales enemigas; el ciudadano es un mal alumno que no respeta la disciplina si no es bajo la férula del maestro. En consecuencia, las crisis de orden moral tenían como finalidad principal demostrar a todo el mundo que el emperador reinante era efectivamente un maestro, ya que, no contento con hacer reinar el orden público, que los vicios privados apenas si amenazaban, pretendía gobernar la conciencia moral de cada uno; una vez que cada uno se hallaba penetrado de esta idea, la ley revolucionaria dejaba de aplicarse y en el reinado siguiente caía en el olvido. Sólo la de Constantino se mantendrá en vigor y dejará marcada la Edad Media.

¿Existe el derecho romano?

Olvidemos estas tormentas. En tiempos normales, las costumbres romanas se hallaban bastante bien expresadas por el derecho civil, cuyo cordón umbilical, que le mantenía unido a la moral reinante, nunca se llegó a cortar del todo; la tecnicidad de este derecho, más verbal que conceptual y aún menos deductiva, permitía a sus profesionales entregarse a ejercicios de virtuosismo. ¿Permitía de verdad semejante derecho la obtención de la justicia? ¿Hacía que se respetaran las reglas del juego, cuando la gente las violaba para oprimir al prójimo? En una sociedad tan desigual, discriminadora y atravesada por un entramado de clientelas, ya puede suponerse que los derechos formales apenas si alcanzaban alguna realidad, y que un pobre hombre tenía poco que ganar si se ponía a pleitear contra los poderosos. Más aún. Incluso cuando no resultaba violada, ¿era capaz la justicia de abrir vías legales eficaces que permitieran el acceso a un derecho legítimo? Bastará un ejemplo para que pueda comprobarse de qué manera el poder público organizaba la *vendetta* privada en vez de actuar en su lugar.

Supongamos que un deudor no está dispuesto a devolvernos el dinero que le habíamos prestado; o mejor aún, imaginemos que no poseíamos, por toda fortuna,

sino una pequeña granja, con la que estábamos muy encariñados porque en ella habían vivido nuestros antepasados o porque se trataba de una región muy agradable. Un influyente vecino se ha encaprichado con nuestra finca; y a la cabeza de sus esclavos armados, la invade, asesina a nuestros esclavos que trataban de defendernos, nos muele a golpes, nos expulsa y se apodera de nuestra mujer como si fuera una propiedad suya. ¿Qué hacer? Alguien de hoy diría: presentar una querella ante el juez *(litis denuntiatio)*, obtener justicia y conseguir la restitución de nuestros bienes mediante la intervención de la autoridad pública *(manu militari)*. Sí, las cosas sucederán más o menos así en las postrimerías de la Antigüedad, cuando los gobernadores provinciales hayan hecho triunfar en todos los terrenos su ideal de coerción pública. Pero, en la Italia de los dos o tres primeros siglos de nuestra era, las cosas eran muy distintas.

La agresión de nuestro prepotente vecino es un delito puramente civil y no tiene nada que ver con la coerción penal. De modo que tendremos que ser nosotros, los demandantes, quienes aseguremos la comparecencia de nuestro adversario ante la justicia; para ello tendremos que ir a apoderarnos de nuestro hombre, que se halla rodeado por sus partidas, traérnoslo y mantenerlo a buen recaudo en nuestra propia prisión hasta el día del juicio. Si no lo conseguimos y no somos capaces de hacerlo comparecer a la fuerza ante el juez, el proceso no llegará nunca a entablarse *(litis contestatio)*. Pero supongamos que lo hemos logrado y que, gracias a la intervención de un personaje influyente que nos ha aceptado como cliente, hemos obtenido justicia: la sentencia ha determinado que estábamos efectivamente en nuestro derecho; y ya no nos queda otra cosa que hacer sino ejecutarla por nuestra cuenta, si tenemos los medios para ello. ¿Consistirá, según todas las apariencias, en ir a reconquistar a brazo armado la granja de nuestros antepasados? De ningún modo. En virtud de un estado de cosas inexplicablemente extravagante, un juez no podía condenar a un demandado a restituir sin más ni más los bienes robados. Abandonando nuestra granja a su suerte, lo que hará el juez será autorizarnos a tomar posesión de todos los bienes y propiedades de nuestro adversario; los venderemos en pública subasta, nos guardaremos una suma de dinero equivalente al valor en que el juez haya tasado nuestra finca *(aestimatio)* y tendremos que devolverle el sobrante a nuestro adversario.

¿Quién se iba a cuidar, por tanto, de recurrir a una justicia que tan poco se parecía a un arbitraje encargado de sancionar las faltas cometidas en el *match* social? Probablemente, sólo dos categorías de personas. Las gentes importantes y testarudas que se disputen una propiedad querrán cada una de ellas tener razón y estarán dispuestas a llevar su querella ante el público, numeroso, que acostumbraba a seguir los procesos con la pasión trapacera de los romanos o movido por el gusto literario de la elocuencia judicial; y evacuarán su querella ante el tribunal, del mismo modo que en otras épocas lo hubieran hecho en el cercado de un duelo, en presencia de sus testigos. Y luego, estará el acreedor que entabla un proceso contra un deudor

reincidente que apenas si ofrece resistencia; se ha apoderado al fin de él después de un auténtico juego del escondite: el jurista Ulpiano nos habla de un deudor que evitaba dejarse ver en la plaza del mercado a fin de no correr el riesgo de toparse con su acreedor; si lo ve, se apresura a esconderse tras las columnas del pórtico que rodea la plaza o detrás de uno de los quioscos que la atestan. El derecho no era, por tanto, más que uno de los muchos golpes posibles en el *match* social y no eran pocas las gentes que podían incluso rogar no tener nunca que vérselas con él en contra suya. "¡Jamás un abogado en todo este asunto!". *(Juris consultus abesto.)*

El derecho es una estrategia, pero es también una de las materias de la vieja cultura romana; recurrir a la vía judicial y seguir el derecho civil en sus recovecos más doctos es una conducta refinada. Un ejemplo. En teoría, una romana no puede comparecer ante los tribunales sin un representante masculino (si bien semejante obligación había caído en desuso); una habitante no romana del Imperio, una griega o egipcia, menos aún. Sin embargo, según cabe comprobarlo en los papiros, lo hacen, al menos de vez en cuando; entonces, ¿cuál era la norma? Parece forzoso reconocer que no la había. Pero no deja de ser cierto que las romanas, por lo demás del todo inútilmente, utilizaban los servicios de un representante del que hubieran podido perfectamente prescindir. Si es verdad que no hay reglas, sí que hay elegancias judiciales, e incluso pedanterías.

Este derecho secretamente desconcertante presenta también algunas supervivencias de justicia popular y privada. Todavía en tiempos del Imperio no era raro el espectáculo de semejante justicia callejera. El medio más sencillo de obligar a un deudor al pago de su deuda consistía en sorprenderlo fuera de su casa y "hacerle una escena" *(convicium)*; se le seguía abrumando de insultos o cantándole una canción burlesca en la que se repetía un estribillo que reclamaba la deuda pendiente; lo único que exigían los juristas es que no se dejara desnudo del todo al deudor y que las palabras de la canción no fueran obscenas: había que respetar a la colectividad que hacía de testigo. El deudor, por su parte, procuraba conseguir que la opinión se apiadase de él; se vestía de duelo y dejaba sus cabellos sin cortar, como señal de derelicción.

El temor a la opinión pública jugaba un gran papel en la vida privada, y el público se consideraba legítimo juez de ésta. En las localidades reducidas había una especie de cencerradas que se encargaban de demostrárselo al primer recalcitrante: la multitud se le echaba encima, le encaramaba sobre una carroza mortuoria y seguía entre llantos y risotadas el cortejo fúnebre del falso muerto, antes de dejarlo escapar. Como también se insultaba a los muertos de verdad, si su testamento no recibía la aprobación de la conciencia pública. Y a veces se hacía otro tanto si los herederos, por avaricia, no ofrecían a la multitud, en memoria del difunto, los combates de gladiadores a los que creía tener derecho con ocasión del deceso de un notable: en una localidad de Liguria, la plebe obligó a detenerse en la plaza pública el cortejo de

un antiguo oficial que la familia no pudo conducir a la hoguera hasta después de haber prometido un espectáculo fúnebre.

Publicidad sepulcral

En realidad hay un derecho de todos que impera sobre la conducta de cada uno. Tanto si es un notable, un plebeyo y hasta un senador, se da por supuesto que un romano no disfruta de una intimidad personal; todo el mundo puede dirigirse a todo el mundo y juzgarlo; se da por sabido que todo el mundo se conoce. El particular más insignificante puede dirigirse en consecuencia al "público", que no es, después de todo, sino un cierto número de simples particulares como él. Puede, por ejemplo, hacerse el gracioso, para divertir a la galería: todo el mundo es cómplice. Es bien conocida, en nuestros días, la franqueza de los célebres *graffiti* de Nueva York, mediante los cuales un cualquiera dará a conocer a los transeúntes y a los usuarios del metro sus ideas, sus amores o simplemente su nombre y su existencia, escribiendo en las paredes todo lo que se le pasa por la cabeza. Otro tanto se hacía en Pompeya: los muros de esta pequeña ciudad, como los de otras, se hallan cubiertos de *graffiti* trazados por paseantes que querían divertir a otros paseantes, dejándoles algo que leer.

Cosa curiosa, semejante publicidad triunfaba también en lo que constituye el equivalente antiguo de nuestros cementerios, a saber a orillas de los caminos; era un terreno que no pertenecía a nadie, y era precisamente allí, a la salida de las poblaciones, donde se elevaban las tumbas: tan pronto como franqueaba la puerta de la ciudad, el viandante pasaba entre dos filas de sepulcros, que trataban de llamar su atención. La tumba no se dirige a la familia, ni a los deudos, sino a todo el mundo. Porque, bajo tierra, la tumba era una cosa, objeto de homenajes fúnebres rendidos al difunto cada año por su parentela; pero la tumba con su epitafio era otra muy distinta: estaba destinada a los transeúntes. No perdamos el tiempo en razonamientos sobre la analogía engañosa de los epitafios modernos, conmemoraciones sin destinatario que hablan a la faz del cielo. Los epitafios romanos, por el contrario, decían: "Lee, caminante, cuál fue mi papel en este mundo… Y, ahora que ya lo conoces, buen viaje — Salud también para ti" (porque la respuesta del viajero está grabada también en la piedra). Hay testimonios que demuestran que cuando un Antiguo tenía ganas de leer un poco, le bastaba con irse de paseo por una de las salidas de la ciudad; un epitafio era más fácil de leer que la escritura cursiva de un libro. Prescindo aquí de un hecho más tardío, las necrópolis así como las catacumbas paganas.

Las vías de salida de las ciudades, con su doble hilera de pancartas funerarias, si es lícito decirlo así, hacen pensar vagamente en la exposición de publicidad fúnebre de una especie de Broadway del más allá; había epitafios que trataban de forzar la atención del pasajero por encima de sus vecinos; y que le ofrecían un terreno de deporte o de descanso, a su disposición en aquel campo funerario. Y lo que todos

ellos proclaman no es el dolor de los allegados, sino más bien el papel social del difunto y su fidelidad a los deberes contraídos con sus deudos, que éstos certifican ante el viandante que juzga. Aludirle a alguien, en una conversación o en un almuerzo, a su futuro sepulcro no era, por tanto, evocarle desafortunadamente ideas fúnebres; equivalía más bien a garantizarle que su dignidad y sus virtudes quedarían públicamente aseguradas; el mismo interesado no solía vacilar, después de haber bebido, en proceder a la lectura de su epitafio, compuesto por él mismo con tanto cuidado como su testamento. Una ciudad no tenía ninguna manera mejor de agradecimiento a un bienhechor público que detallarle los honores oficiales que realzarían sus funerales; una dama tuvo así la alegría de saber que sus conciudadanos donarían azafrán (perfume entonces muy estimado) para dar buen olor a la pira funeraria durante su cremación.

Los arqueólogos han encontrado unos cien mil epitafios, y MacMullen advierte que su multiplicación constituyó una moda que alcanza su punto culminante a partir del siglo II y luego cede paulatinamente a partir del siglo III. ¿De qué sorprenderse? Los epitafios no derivan de una idea elemental de la muerte, sino de un reino de la palabra pública y del control público, y no son tampoco patrimonio de los personajes importantes: los simples particulares, aunque no hubiesen sido personajes públicos, habían vivido al menos en público, bajo la mirada de sus semejantes. Por eso sucede que a veces le dejan al público un mensaje en su epitafio, como si fuera un testamento: “He vivido mezquinamente durante toda mi existencia, por eso os aconsejo que viváis más placenteramente que yo. La vida es así: se llega hasta aquí, y ni un paso más. Amar, beber, ir a los baños, eso es la verdadera vida: después, no hay nada más. Yo, por mi parte, no seguí nunca los consejos de ningún filósofo. No os fiéis de los médicos; ellos son los que me han matado”. El muerto extrae la lección de su vida para uso de los vivos, y las escasas menciones de un más allá, estudiadas de modo demasiado exclusivo por historiadores marcados por el cristianismo, desconocen la función pública de la tumba antigua. Igualmente, el epitafio ejerce también, llegado el caso, un papel de censura; el difunto clava en la picota mediante él a aquellos de quienes considera su derecho quejarse. Un patrono maldice en su epitafio, igual que se hacía en los testamentos, a un liberto ingrato, lo califica de salteador de caminos; un padre hace saber a todos que ha desheredado a una hija indigna; una madre atribuye la muerte de su hijo pequeño a los maleficios de una envenenadora. Para nosotros, grabar cosas así sobre una tumba sería mancillar la majestad de la muerte. Pero los romanos, por su parte, no lavaban su ropa sucia en familia: hacían limpieza pública. En Pompeya, en el camino de Nocera, un epitafio encomienda a un amigo ingrato a la cólera de los dioses del cielo y de los infiernos.

Censura de la opinión

De modo que la censura colectiva de la conducta privada era algo que se dejaba escuchar por doquier, así como podía leerse por todas partes la invocación de las normas; se respiraba en el aire como una pesantez de llamamientos al orden, como una voluntad de respeto. Un notable de Pompeya había hecho pintar en su comedor el siguiente reglamento: “Muéstrate amable y contén tus expresiones pendencieras cuanto te sea posible o, de lo contrario, que tus pasos te hagan regresar a tu casa; desvía tus ojos tiernos y tus ademanes lascivos de la mujer del prójimo y que el pudor se dibuje en tu rostro”. A los invitados no se les ocurría pensar que semejantes amonestaciones encerraran nada injurioso hacia ellos; más bien contemplaban con gusto las divisas de la virtud que prestigiaban su honesta asamblea. Y eso que los golpes de incensario que la conciencia pública ofrecía a la virtud eran como para descalabrar a un buey. Ovidio, poeta delicado sobre quien se abatió un día el drama del exilio, rinde homenaje entre lágrimas a la esposa sacrificada que ha dejado en Roma: ella no le engaña. Haciendo su propio elogio, Horacio ataca de frente: en su juventud, gracias a las sabias amonestaciones de su padre, no estuvo a merced de nadie. Estacio hace ante un viudo que es su mecenas el elogio de su querida mujer difunta: era tan pudorosa que por nada del mundo lo hubiese engañado, ni aunque le hubieran ofrecido una enorme suma de dinero. Era de buen tono alabar a una esposa por no venderse y a un adolescente por no haber sido el niño bonito de nadie; el mismo Estacio felicita a un adolescente por no haber entregado su juventud a los amores efébicos, a pesar de haber sido huérfano. Una censura vigilante sólo elogiaba en tono de rudeza.

Se ventilaban los muertos de los armarios con poco miramiento; todo era bueno si se trataba de oponer la virtud al vicio. Prosiguiendo su panegírico, nos hace saber Estacio que aquel mismo adolescente, su protector, había sufrido no pocos infortunios: su madre era una envenenadora que había intentado enviarlo a la tumba, si bien el emperador la había castigado con toda justicia y metido en prisión. Si el poeta hace justicia públicamente en semejantes términos se debe a que la opinión pública lo había hecho ya antes que él con parecida indelicadeza. Porque la conciencia colectiva comentaba la vida de cada uno sin sombra de bochorno: no era chismorreo, sino la forma de ejercer una legítima censura, lo que se llamaba *reprehensio*. Se sopesaba cada matrimonio, cada divorcio y cada testamento. Las cartas de Cicerón lo atestiguan con suficiencia, y la correspondencia de Plinio más aún, ya que se escribió precisamente con vistas a su publicación: era y quería ser un manual del perfecto senador romano aleccionado por el ejemplo de su autor; por eso, cada vez que habla de un testamento o de un divorcio, Plinio está relatando cuidadosamente lo que se pensaba al respecto, y si los pareceres andaban divididos, se decide por el que le parece acertado. La opinión de la clase dirigente se sentía con derecho a controlar la vida privada de sus miembros, en interés de todos. Si se la desafiaba, se valía de las burlas para vengarse: canciones injuriosas y anónimas que se repetían de boca en boca *(carmen famosum)*, panfletos *(libelli)* que circulaban a

costa del desviado y lo abrumaban de insultos obscenos y de sarcasmos, a fin de demostrarle que no era precisamente él el más fuerte. Cuando en una ocasión un senador se resolvió a contraer matrimonio con su amante, en medio de una tormenta de orden moral, Estacio, que era su protegido, puso los puntos sobre las íes: “Que se callen las insinuaciones calumniosas de los panfletos: un amor indisciplinado acaba de acatar las leyes, y los ciudadanos han podido ver con sus propios ojos esos besos de los que tanto se chismorreaba”. Había no poca gazmoñería en aquel puritanismo cívico que no solía vacilar en denunciar a los disconformes; todo un género literario, la sátira, tenía en ella sus raíces.

Nadie está excusado de dar cuentas de su vida privada ante la opinión, ni siquiera los emperadores, al menos si son “buenos” emperadores. Cuando Claudio se enteró de la mala conducta de la emperatriz Mesalina dirigió un discurso a la guardia imperial, detalló ante ella las infidelidades de su esposa y prometió que “jamás volvería a casarse, puesto que decididamente el matrimonio no le daba resultado”. Cuando Augusto tuvo conocimiento de la conducta escandalosa de su propia hija, y luego de la de su nieta, que pretendían vivir como grandes damas libres y no como miembros ejemplares de una familia reinante, expuso con detalle sus escándalos en un mensaje al Senado y en un manifiesto *(edictum)* al pueblo. En cuanto a los “malos” emperadores, hacían lo mismo, sólo que al revés; hacían alarde de sus adulterios y de sus efebos predilectos, a fin de poner de relieve que un potentado se halla por encima de la opinión pública.

Para un padre de familia digno de este nombre, el medio de no ser criticado consistía en dejarse aconsejar de sus iguales y amigos de forma que fueran ellos quienes aprobaran cualquier decisión privada importante: castigar a un hijo en virtud de su autoridad paterna, manumitir a un joven esclavo, casarse, repudiar a una esposa indigna, volverse a casar con ella, incluso suicidarse: de ese modo el suicidio no se atribuiría a cobardía. Y a ese mismo consejo constituido por los amigos se le comunicaban las indignidades de que había uno sido víctima: un hermano, injustamente desheredado por el otro, dio lectura pública del testamento de éste y del suyo propio, y el contraste entre ambos provocó un estallido de general indignación. El consejo en cuestión tenía su lado solemne y, en las viejas familias, si se había uno enemistado con un amigo y no se quería volver a verle en el consejo, se le hacía saber expresamente *(renuntiare amicitiam)*.

Efectivamente, en el ámbito de la clase gobernante, no existe la complicidad del silencio; las sinrazones públicas y privadas se airean ante los ojos de los gobernados. Plinio, que se precia de ser un modelo de virtudes delicadas, denuncia las ridiculeces de sus iguales, o mejor dicho, sus vicios (en Roma, lo que mataba no era precisamente el ridículo), o publica pasajes de cartas íntimas que son capaces de aniquilar a un gobernador demasiado pillo. Séneca, que habla como senador, detalla las perversiones sexuales que le habían costado a uno de sus colegas su nombramiento de cónsul. Los gobernantes no vacilaban en hablar mal de sus iguales

porque no hablaban nunca como personas privadas: todo ciudadano era en un cierto grado un hombre público, un militante. El reconocimiento de semejante legitimidad a la opinión dirigente desembocaba en una curiosa libertad a título retrospectivo de la prensa oral: se tenía derecho a acusar de tirano a un emperador difunto, a acusarlo de haber querido suprimir la franqueza *(parrhesia, libertas)* de la opinión noble, con la condición de poner mucho cuidado en añadir que el emperador reinante, en cambio, era lo contrario de un tirano, hasta el punto de que se podía pronunciar su elogio con la misma franqueza.

La autoridad moral

Un senador, en efecto, no es un hombre como los demás: todo lo que diga es público y como tal ha de ser creído; juzga los actos públicos y privados de sus pares del mismo modo que, entre nosotros, diplomáticos y generales sancionan en sus memorias los méritos o los errores públicos y privados de la gente dedicada a la cosa pública. La clase gobernante mandaba legítimamente, no tanto en virtud de los títulos oficiales de que se hallaban revestidos sus miembros, cuanto en nombre de una "autoridad" *(auctoritas)* de clase que le pertenecía por naturaleza, sin otro fundamento: las cosas eran así de simples. Y semejante autoridad tenía que ver con la moral privada igual que con la vida pública: un senador declaraba cómo debía vivir un ciudadano digno de este nombre. Si al senador le da por escribir como historiador o como filósofo, sus libros no se leerán como los de los simples mortales. Si es historiador, dirá lo que hay que pensar del pasado romano, a fin de ilustrar las verdades políticas, morales y patrióticas de las que el Senado era el conservatorio o la academia. Los historiadores de origen modesto habrán de repetir lealmente esta versión edificante; o incluso, como gentes de poca monta, se contentarán, dentro de los límites del respeto, con ver las cosas desde la óptica del ayuda de cámara y divertir a sus lectores con futilidades relativas a la vida privada de los grandes. Si un senador es un filósofo, como Cicerón o Séneca, sólo él tendrá derecho a decir cuáles son las aplicaciones de la filosofía a la política, de forma que puedan identificarse en los libros sabios los viejos principios de Roma, cuyo guardián es él precisamente.

Todo noble ha de poseer, por tanto, gravedad, ya que es una persona de peso *(gravis)*; no puede permitirse bromas en público: en él equivaldría a convertirse en un bufón. Sólo que hay un tiempo para mostrarse grave y un tiempo para desinhibirse *(non intempestive lascivire)*: saber estar de broma y ser sencillo entre las cuatro paredes de su casa es el mérito suplementario de un senador; en la vida privada es donde tienen su cabida las bromas. Escipión, tan estirado en público, se manifestaba como muy "civil" con sus íntimos. Roma tuvo una tradición de finura aristocrática, en la que la censura ajena dejaba de ser mordaz para convertirse en ironía socarrona; las sátiras del noble Lucilio encierran algo de complicidad mundana casi esotérica; las alusiones burlescas se vuelven más delicadas sin perder su mordacidad. El mismo

Lucilio se reía en compañía de Escipión y de otros de sus pares; cuando estaban juntos en una de sus casas de campo *(villae)*, la tiesura impuesta por el código aristocrático dejaba de ser necesaria, y aquellos grandes personajes se divertían con alguno de los juegos infantiles de la época: perseguirse por entre los lechos del comedor; la buena educación no estaba reñida en la vida privada con la vuelta a los juegos como niños grandes *(repuerascere)*.

Se conducían durante un momento dado como vivían durante todo el tiempo las gentes del pueblo; ellas sí que podían cantar en público, mientras hacían la vendimia o se dedicaban a sus chapuzas. Por eso pudo escribir Séneca: "Un pobre se ríe con más frecuencia y de mejor gana". Los romanos no poseían la orgullosa elegancia helénica, que basaba la vida pública y las actitudes privadas en una sostenida distinción de maneras. Dos siglos antes de nuestra era, Roma, una ciudad medio helenizada desde tiempo inmemorial, entró por primera vez en relaciones diplomáticas con los reinos helenísticos, que seguían siendo la potencia mundial de la época. Un embajador romano se halló ante la presencia del rey griego Antíoco el Grande, que era el hombre más célebre de su tiempo, y sólo mediante su rigidez fue capaz de expresar la alta idea que tenía de su patria romana; sus maneras resultaron en consecuencia exageradas. El rey le hizo sentir que aquella altivez de semibárbaro no era capaz de impresionarlo y añadió luego que perdonaba al embajador por lo joven que era y además porque era guapo.

A pesar de cuanto se haya podido decir, Roma no fue nunca un Estado de acuerdo con el derecho civil o público, sino un Estado que obedecía en todo a una realidad desconcertante para el sociologismo moderno: una clase gobernante; el derecho público de Roma se comprende por sí solo cuando se deja de buscar reglas en él y se advierte que allí todo se hacía a salto de mata, en virtud de las relaciones de fuerza imperantes en cada circunstancia. Cosa aún más curiosa, Roma no tuvo nada en absoluto de un Estado tradicionalista, regido por el respeto de la costumbre, al estilo inglés; la maraña de las instituciones romanas se mantendrá siempre semifluida. Un autoritarismo sin reglas de juego; la célebre "buena fe" romana es fidelidad a un hombre, no a un pacto. La no menos célebre invocación perpetua de la "costumbre ancestral", de las "costumbres de los mayores" *(mores maiorum)*, no es menos especiosa y no implica la menor autoridad de la costumbre. Semejante costumbre sólo se invocaba a propósito de las instituciones públicas: por eso sólo se escuchaba en boca de los grandes, los únicos autorizados a expresarse en términos políticos; y sólo se la invoca como objeción; lo que quiere decir que sólo se la traía a colación cuando se la había violado. Se alegaba la costumbre ancestral para impedir que un rival introdujera innovaciones en su propio derecho o para autorizarse a uno mismo a hacer algo inesperado, pero que se procuraba introducir como un retorno a la costumbre olvidada. Pero a semejante costumbre ancestral se oponía no menos expresamente la costumbre actual, no menos digna de alegación. Antigua o reciente,

la costumbre no pasaba de ser un argumento: de modo que se le hacía decir todo lo que se quería que dijese.

Sabiduría popular

La vida pública obedecía a las decisiones de los miembros de la clase gobernante, y la vida privada, al qué dirán. La opinión se hallaba interiorizada como autocensura y se traicionaba a veces en forma de explosiones públicas de vergüenza; una vergüenza que se tenía por honorable. Recuérdese a aquel mal amo que, avergonzado de haber maltratado a sus esclavos, suplicó a Galieno que le azotara: en Esparta, un rico armador, al que el sabio Apolonio de Tyana le reprochaba su negligencia por los asuntos públicos y su exclusivo afán por enriquecerse, prorrumpió en sollozos y cambió inmediatamente de vida.

Por otra parte, en la vida cotidiana, algunas supersticiones jugaban un papel obsesivo, como entre nosotros los “lapsus significativos” freudianos. En aquella época la astrología se consideraba como una doctrina culturalmente distinguida y altamente científica; ocupaba el lugar que entre nosotros corresponde al psicoanálisis; había grandes personajes que no hacían nada sin haber consultado a su astrólogo.

Los sueños, a su vez, podían ser premonitores: la cuestión era muy discutida. Un alto funcionario muy discreto y de espíritu muy ponderado, Suetonio, tuvo un día un sueño que parecía anunciarle la pérdida de un proceso; suplicó a un senador amigo suyo que dejara el proceso para más adelante. El senador le rogó que siguiera reflexionando: los sueños son premonitorios, seguramente, pero su sentido suele ser equívoco. Otro alto funcionario tuvo un día, no un sueño, sino una verdadera aparición: se paseaba bajo una *tettoia* o pórtico, cuando una figura gigante se plantó ante él: era África, bajo los rasgos femeninos que le atribuían los pintores y los escultores, y le anunció que sería gobernador de aquella provincia, lo que de hecho aconteció. Otra cuestión de moda era saber si existían los fantasmas; los filósofos, consultados sobre el problema, respondían que si el alma era de veras inmortal, como decía Platón, los fantasmas eran posibles.

Un miedo muy extendido era el del “mal de ojo”. A fin de protegerse de él, se hacía pintar o esculpir a la entrada de las casas un *phallus*, un escorpión o algún otro ser perforador, destinado a hacer reventar el ojo del envidioso. Porque el miedo al mal de ojo era sobre todo un miedo a la opinión, a los vecinos, a un entorno que está celoso de la hermosa casa que uno tiene y de su prosperidad; “¡revienta, Envidia!” *(rumpere, invi( )edax)*, se escribía junto al *phallus* perforador. Tales eran algunos de los temores, vergüenzas y fobias de los ricos.

En cuanto al pueblo llano, su vida privada se conformaba naturalmente a las costumbres, explicitadas a su vez en una sabiduría, en una doctrina popular oral, comparable a la de los libros sapienciales del Antiguo Testamento.

La opinión senatorial recordaba en cada ocasión lo que cada individuo tendría que haber hecho. Por su parte, la sabiduría popular enseñaba: "El hombre sensato hace esto; el insensato aquello". El hombre del pueblo aleccionaba en teoría a sus hijos anticipándoles el futuro sobre la base de los errores ajenos y trazando ante ellos un díptico del bien y del mal, así como de la prudencia y la imprudencia en la conducta de la vida privada. La altivez aristocrática no se preocupaba de las lecciones de ninguna sabiduría: ella misma era la ley, en cuanto abría la boca; los proverbios eran buenos para el pueblo. Aquel rico liberto que había sido el padre del poeta Horacio envió a su hijo a la escuela a que recibiera una educación liberal, de la que él mismo había carecido, pero le enseñó también personalmente la doctrina de la sensatez: a fin de incitar a su hijo a huir del vicio y los amores adúlteros, le citaba el caso de Fulano que había sido sorprendido en flagrante delito y había perdido su reputación; para enseñarle la prudencia en la gestión de su patrimonio, le mostraba cómo Mengano había acabado su vida en la miseria. Porque un hombre del pueblo tiene tanto que temer de la imprudencia como de la inmoralidad: "¿Cómo ignorar", le decía, "que tal acción es o inmoral o desventajosa, cuando el que la comete no gana otra cosa sino que se hable mal de él?". Y alegaba, como ejemplo positivo, la conducta de un gran personaje oficialmente reconocido como hombre de bien, puesto que le habían nombrado jurado: "Ahí tienes una autoridad", le decía. Una vez poeta y pensador, el hijo no dejaba de advertir un cierto parentesco entre esta doctrina oral, pero explícita, y las lecciones expresas y escritas de la filosofía. Las gentes del pueblo lo advertían también. Cuando se lee, en sus epitafios: "No siguió nunca las lecciones de un filósofo" o "Aprendió él solo las verdades venerables", no se trata de desdén por la cultura, sino de reivindicación de una cultura equivalente: el difunto no tuvo necesidad de la filosofía para vivir como un verdadero filósofo, para saber dónde residía el bien, así como dónde estaba lo útil.

La molicie

Pero no está todo dicho. Al margen de semejante sabiduría popular, Roma tuvo también doctrinas orales, códigos de "buen sentido" que eran comunes a todas las clases de la sociedad y cuyo alcance abarcaba todos los problemas posibles; se trataba, por tanto, de verdaderas filosofías, al modo del marxismo o el psicoanálisis, que son los principales códigos de sentido común del Occidente actual. Igual que éstos, las doctrinas orales lo explicaban todo y eran otras tantas desmitificaciones; hacían ver que la realidad en que se vivía se hallaba radicalmente falseada, que tendría que ser diferente y que todos los males privados y públicos provenían del mismo origen. Lo malo no estaba en la sociedad de clases sino en un sesgo fundamental que afectaba prácticamente a todo el mundo: la molicie, a menos que no fuera la tendencia al exceso. Todo el mundo compartía efectivamente estas evidencias, y los filósofos creían encontrarlas en sus doctrinas o se las añadían con

completa buena fe. A lo largo de un buen medio milenio, los griegos y los romanos vivieron por ello en la convicción de que su sociedad se hallaba en decadencia, la famosa “decadencia de Roma”. Porque el sentido común y las filosofías orales son un producto de los azares de la historia de las ideas y no el inmutable reflejo funcional de la realidad: son creaciones libres, y su relación con la realidad varía de un caso a otro; las hay que son conformistas, mientras que otras son desmitificadoras.

La molicie ablanda a los individuos y pierde a las sociedades, que no son sino agregados de individuos, pero ¿qué es la molicie? No tanto una desviación determinada cuanto un síntoma, que permite un análisis de la psiqué. La molicie no parece ser ante todo más que una desviación entre otras, reconocible y hasta reducible a detalles poco viriles: inflexiones de voz afeminada, gestos amanerados, modo de caminar un tanto lánguido, etc. Pero el puritanismo greco-romano escrutaba con lupa estos detalles y les atribuía una importancia desmesurada; se pensaba que aquella molicie visible era el síntoma de una molicie más profunda, de una debilidad de carácter en su totalidad. Ahora bien, lo mismo que un organismo demasiado débil no ofrecerá ninguna resistencia a las enfermedades más diversas, un carácter desprovisto de resistencia cederá ante el asalto de todos los vicios, incluidos, y tal vez sobre todo, los vicios que menos se parezcan a la molicie. Porque ésta era la que explicaba el lujo y la lujuria, a los que se denominaba con el mismo término, *luxuria*, y que consistían en no negarse nada y en creerse que todo estaba permitido. En aquella época, amar demasiado a las mujeres y hacer demasiadas veces el amor demostraba que uno era un afeminado. ¿Cómo luchar, por tanto, contra la molicie? Luchando contra la ociosidad que la engendra. Y no precisamente porque a sus ojos sea la pereza la madre de todos los vicios, puesto que les proporciona el terreno disponible; su crítica de la ociosidad no es lo mismo que la moderna idea que el hombre tiene de la energía sobrante, que será la que quede a disposición del amor, si no se invierte en el trabajo. Los romanos pensaban más bien que la ociosidad era la gran engendradora de los vicios porque un carácter que no hace nada pierde su musculatura, su capacidad de impulso y deja de ofrecer resistencia a las enfermedades del alma. Se daba también, en la vida greco-romana, un virilismo que condenaba los placeres, la danza, la pasión con un rigorismo auténticamente clerical y que vertía el veneno de la sospecha en las relaciones del individuo consigo mismo. De aquí provenían ciertas erupciones de intolerancia respecto de algunas vidas privadas, como cuando a un emperador o a la opinión pública les daba por un acceso de orden moral.

El exceso

En cuanto a la otra antropología filosófica, la del exceso, permitía condenar en su principio al hombre tal como es y al mundo tal como camina. El hombre es tal vez un animal racional, pero, de hecho, los hombres están locos todos ellos. Una especie de delirio de grandezas les mueve a querer poseer más de lo que es naturalmente útil

tener; su ambición y su avidez son las madres del lujo, de todos los conflictos y de la decadencia de los Estados. Resuena aquí la sabiduría de Horacio, que no consistía, como se le ha hecho decir, en recomendar el justo medio a los espíritus sensatos, sino en deplorar que semejante recomendación, evidente en exceso, no fuera seguida jamás y hubiera una suerte de fatalidad causante de un radical falseamiento del hombre; contra tal falsedad universal tiene que haber una sabiduría muy organizada que milite con la energía de la desesperación.

Una condenación universal de este porte se dedicaba principalmente a tratar de hacer ver con otros ojos el exceso más general: la avidez, el anhelo de riqueza. Basta con un honesto bienestar; ¿a qué viene querer ir más allá de la condición de rentista? La locura de los seres humanos consiste en no querer contentarse con lo que se tiene y aspirar a ser millonarios; se trata, como puede verse, de una concepción muy particular de la pobreza… Como decía Galieno, ¿para qué tener quince pares de calzado? Basta con dos, de quita y pon; una casa, algunos esclavos, un mobiliario conveniente y ya se puede ser dichoso. De Pródicos a Musonio y más allá, todos los pensadores han hecho con delectación el elogio paradójico de la "pobreza", y semejante paradoja agradaba ampliamente; en el teatro, espectáculo muy popular en que el público manifestaba sus sentimientos, nos hace saber Séneca que se aplaudían las tiradas de versos contra los avaros, las gentes ávidas, que se atormentan a sí mismas en sus esfuerzos por poseer siempre más. Los economistas griegos enseñaban que el verdadero fin de la producción debía ser la autarquía, que consistía en reducir las necesidades para no seguir dependiendo de la economía; ideología de la que los historiadores modernos han creído poder concluir que los Antiguos apenas si tenían mentalidad productora y que las economías greco-romanas no pudieron en consecuencia hallarse muy desarrolladas. Esto es malentender en qué consistía la filosofía oral del exceso: condenaba la realidad, pero no la describía.

Hay que saber contentarse con poco, decía Epicuro, y añadía: si es preciso. Lo mismo cuando condenan la riqueza que cuando fustigan la molicie, las filosofías del sentido común antiguo tienen un mismo propósito: asegurar la estabilidad de la persona privada censurando las debilidades o los apetitos que la exponen a las tempestades de la existencia; censuran a quienes se arriesgan dándole demasiado trapo al viento. Son doctrinas de tranquilización. Frente al exceso que compromete al individuo, la religión, las distintas sabidurías y las ideas sobre el más allá oponían esta tranquilidad; mientras que a la condenación teórica de la molicie, la realidad oponía el ofrecimiento de los placeres.

Las gentes sencillas, por su parte, condenaban sobre todo la avaricia, que amasa riquezas sin disfrutar de ellas. Pero si, en cambio, un hombre rico, príncipe o personaje de primera fila, se entregaba a los placeres, prodigaba su dinero y hacía ostentación de sus festines, de sus queridas y de sus favoritos, se le miraba más bien con simpatía: el lecho y la mesa son placeres sencillos que todo el mundo puede



comprender; “este personaje tan poderoso es evidente que está hecho como nosotros”, se decían los pobres reconfortados.

Placeres y excesos

El ideal liberal

Había un proverbio que decía: “Baño, vino y Venus desgastan el cuerpo, pero son la verdadera vida”. En Esparta, sí, en Esparta, he aquí un epitafio que comentaba un relieve funerario erótico (cosa que no era rara):

Esto sí que se llama un templo,
Éste sí que es el lugar de tus misterios,
Esto es lo que ha de hacer un mortal
Cuando contempla dónde la vida acaba.

Había un tiempo para cada cosa, y el placer no era menos legítimo que la virtud; para decirlo con una imagen, entre las representaciones predilectas estaba la de Hércules en sus momentos de debilidad, hilando a los pies de su amante Onfale o bien borracho como una cuba, sosteniéndose apenas, la mirada extraviada, el semblante risueño.

Además de los placeres, estaban los motivos de admiración: los espectáculos de la arena y del teatro, la grandiosidad de los edificios públicos, o la inmensidad de una ciudad. La gente se maravillaba con los prodigios de la tecnología: en el teatro y el anfiteatro, las maquinarias de efectos especiales encantaban a los espectadores con su ingeniosidad. Los mapas geográficos y los planos de ciudades o de edificios eran objetos semi-usuales que provocaban el mismo estremecimiento que, en nuestros días, los ordenadores. El arte del ingeniero era algo altamente apreciado y admirado: las grandes obras, las carreteras, los túneles, los canales, sorprendían las imaginaciones como otras tantas hazañas (dicho de otro modo, como otras tantas excepciones, y no como la realización progresiva de una conquista metódica del mundo por obra de la ciencia); en puntos aislados, allí donde la naturaleza había creado un nudo de dificultades, se llevaba a cabo un logro no menos excepcional que permitía franquear el obstáculo: el istmo de Corinto constituía, a causa de su estrechez, una extravagancia de la naturaleza: Calígula y Nerón emprenderán la hazaña excepcional de cortarlo mediante un canal. El sifón era otra maravilla concreta, un juego de la naturaleza: será él quien haga posible que los acueductos franqueen los fondos de los valles. Otra maravilla, el cuadrante solar, hizo furor un siglo antes de nuestra era, y cada ciudad quiso tener el suyo. El emperador Nerón, muy sensible a todo lo sorprendente, quiso reinar como lo harán más tarde algunos príncipes del Renacimiento: como *artifex* (palabra que significa indistintamente

“artista” e “ingeniero”); Nerón acabó encontrándose desgraciadamente en contradicción, porque la nobleza del Imperio y los notables municipales preferían otro valor más conservador, el de la urbanidad.

La urbanidad, a su vez, era un deber en lo tocante a saber-vivir. Un hombre bien educado *(pepaideumenos),* como lo es por definición todo noble, se comporta con sus pares sin bajeza ni jactancia; el respeto hacia el otro ha de practicarse con la espontaneidad de un alma liberal; la deferencia debida a un superior no debe separarse nunca de aquella simplicidad familiar que es el tono del valor cívico que respira un hombre libre. Es bueno que “los bárbaros se queden petrificados ante los reyes” y que los supersticiosos tiemblen ante los dioses como un esclavo ante sus amos. A los ojos de la clase gobernante, la “libertad” reina, y el soberano reinante es un “buen emperador”, si sabe hablar con un tono liberal a los ciudadanos de la clase alta, dar órdenes de igual a igual, si no juega a ser un dios vivo, ni a ser un potentado como los que tienen los bárbaros, ni toma en serio su propia divinización, que es la concesión otorgada a los entusiasmos populares. El estilo político del Alto Imperio es un estilo de buena camaradería; la vida pública tiene que presentar la misma espontaneidad liberal que tienen entre sí los interlocutores de los diálogos filosóficos de Cicerón, y lo mismo la vida religiosa: nada más alejado del estilo familiar que las relaciones con lo divino en el cristianismo; el amor filial para con el Padre debía de producirles a los paganos el efecto de una intimidad un poco repugnante y de una humildad servil; tenía que parecerles algo plebeyo.

En la misma política, el estilo de las relaciones entre el emperador y sus súbditos tenía mucha más importancia que las decisiones políticas y económicas o que la distribución del poder: el gran envite, para los gobernados, estaba con más frecuencia en su arrogancia que en sus intereses materiales, sólo raras veces concernidos. También en este ámbito, vida individual y vida pública se hallaban poco separadas. Entre nosotros, un hombre divorciado no podría ser nunca elegido presidente de Estados Unidos o de la República Francesa; en Roma, la dimensión privada de la vida pública era aún más importante: hubo emperadores que se vieron en entredicho, no tanto a causa de su política como a causa de la inmoralidad de su vida privada, o debido a las ideas megalómanas a las que andaban dando vueltas en su cabeza: cosas así desasosegaban y humillaban la arrogancia de los gobernados.

Todavía hoy, la impresión que nos produce el mundo antiguo de antes de la “decadencia” del “Bajo Imperio”, impresión de clasicismo, de humanismo, de claridad, de razón y de libertad, proviene de la película del estilo de las relaciones interhumanas en la vida privada de la clase gobernante; que era también el estilo de las cartas privadas y del arte de la prosa, incluidos los epitafios. Esta impresión proviene también del arte: un arte realista. Las pinturas de las catacumbas, como dice Gombrich, o la “Biblia en imágenes” de los escultores medievales, representarán las leyendas en sus elementos y con su enseñanza, mediante un montaje convencional. El arte pagano clásico, en cambio, muestra un episodio de una leyenda supuestamente

conocida, como hubiese podido cazarla al vuelo una instantánea fotográfica: el hombre y lo real se hallan en igualdad de condiciones. Los retratos de los emperadores, en las postrimerías de la Antigüedad, atribuirán al soberano los rasgos de un inspirado o de un jerarca mussoliniano; mientras que los retratos imperiales del Alto Imperio atribuyen al príncipe una cabeza de joven guapo, de intelectual o de todo un señor de rasgos individualizados: los de un hombre entre los demás. No hay nada ideológico ni didáctico.

A los ojos de este ideal liberal, la amistad era el valor que, al contrario que la pasión, resumía la reciprocidad de las relaciones entre individuos al mismo tiempo que la libertad interior que cada uno pretendía conservar; el amor era una servidumbre, mientras que la amistad significaba libertad e igualdad. Aun cuando, en la realidad, la palabra amistad quería decir con frecuencia (pero no siempre), “clientela”. ¿Es que había realmente en aquella época más amigos que en la nuestra? No lo sé; pero desde luego se hablaba entonces de amistad mucho más de lo que ahora lo hacemos. Ahora bien, sucede con frecuencia que una cultura habla, no de lo que existe realmente, sino de lo que no pasa de soluciones imaginarias a sus contradicciones reales (los japoneses no se suicidan en la actualidad con más frecuencia que los occidentales, pero hablan mucho más de ello).

A finales de la Antigüedad, todo cambia; la escena se ve ocupada por una negra retórica expresionista y por un estilo político autoritario y sublime; este tono caricaturesco y desmedido es el responsable de la reputación de “decadencia” del Bajo Imperio; ha llevado durante mucho tiempo a los historiadores a imaginar una declinación de la población de la vida urbana, de la producción, de la economía monetaria y del poder político. Tan grande es el poder de ilusión de un estilo.

El ideal urbano

El estilo de los dos o tres primeros siglos del Imperio estaba hecho, por tanto, de urbanidad, así como de urbanismo. Los notables, como ya sabemos, eran una nobleza urbana, que sólo residía en sus tierras no más que durante los rigores del estío. De la naturaleza, lo que esta gente urbana más apreciaba eran sobre todo los placeres *(amoenitas)*; si recorrían sus profundidades salvajes, en pesadas expediciones de caza, era sólo para hacer en contra suya la prueba de su “valor”, de su coraje. La naturaleza por la que sentían afecto era la que se hallaba humanizada en parques, en jardines; un paisaje quedará mucho más entonado si un pequeño santuario, sobre la colina o en el extremo del promontorio, acoge los anhelos latentes del lugar. Los hombres sólo se sienten ellos mismos en la ciudad y una ciudad no está hecha de calles familiares y de multitudes sudorosas o anónimas, sino sobre todo de comodidades materiales *(commoda)*, tales como los baños públicos, y de edificios oficiales que la realzan en la consideración de sus habitantes y de los viajeros, y que hacen de ella algo mucho más importante que un vulgar agrupamiento de población.

“¿Puede llamarse ciudad”, pregunta Pausanias, “un lugar que no tiene edificios públicos, ni gimnasio, ni teatro, ni plaza, ni traída de agua de alguna fontana y donde las gentes viven en cabañas parecidas a ‘gurbís’ o chozas árabes *[kalybai]* encaramadas al borde de un barranco?”. Uno no era verdaderamente él mismo si vivía en el campo. Sólo se siente de verdad en casa si se está en la ciudad. Sobre todo si la ciudad está rodeada por una muralla: cuestión de psicología; el recinto es el adorno más bello de una ciudad porque, dentro de su muralla, uno se siente como en un *home* colectivo; la muralla tenía mucho que ver entonces con la mentalidad privada. Aun cuando no vivamos atemorizados por los ladrones, nos gusta desde luego echar por la noche el cerrojo de nuestra puerta; cuando una ciudad tiene un recinto amurallado puede también cerrarse con llave cuando anochece; por de pronto, cualquier entrada o salida nocturna resultaba sospechosa; las gentes animadas de malas intenciones no se atrevían a presentarse ante la guardia que tenía en su poder las llaves de cada una de las puertas, y no tenían otro remedio que hacerse descolgar por sus cómplices, en una gran cesta, desde lo alto de algún rincón mal vigilado de las murallas.

Banquetes

El recinto amurallado es una garantía de civilidad; el banquete, su ceremonia. En cuanto Horacio se halla en sus tierras, en su retiro predilecto, invita a comer a alguna amiga, sin duda una liberta, cantante o actriz conocida. Porque el banquete, en todas sus modalidades, es la circunstancia en que el hombre privado saborea su propia existencia y se la muestra verídicamente a sus iguales. El banquete tenía una importancia tan grande como la vida de los salones en el siglo XVIII o incluso como la corte bajo nuestro Antiguo Régimen. Los emperadores no tenían corte; vivían en su “palacio”, sobre la colina del Palatino, al igual que los nobles de Roma en sus residencias particulares, rodeados tan sólo de sus esclavos y libertos (aunque el palacio alojaba los distintos servicios ministeriales); pero, una vez que anochecía, cenaban con sus invitados, que eran senadores o comensales de cuya sociedad gustaban. Una vez concluidos los honores “públicos” y el “gobierno” del patrimonio, el ciudadano privado ensancha su ánimo, a la caída de la tarde, en el banquete; incluso el pobre pueblo *(hoi penêtes)*, es decir, las nueve décimas partes de la población, tenía sus veladas de festín. El hombre privado se olvida de todo durante el banquete, salvo de su eventual “profesión”: un individuo que haya hecho voto de consagrar su vida a la búsqueda de la sabiduría no se divertirá de la misma manera que el vulgar profano, sino como filósofo.

El banquete era todo un arte. Los modales de mesa parecen haber sido menos cultivados y haber estado codificados menos rigurosamente que entre nosotros. En cambio, se comía con clientes y amigos de todas las categorías, hasta el punto de que las precedencias se observaban con todo rigor en la distribución de los lechos de

mesa, en torno del velador que sostenía las bandejas de manjares. No había festín auténtico sin lechos, ni siquiera entre los pobres: sólo se come sentado en las comidas ordinarias (en las casas modestas, la madre de familia, de pie, sirve al padre, sentado a la mesa). La cocina nos parecería unas veces oriental y otras medieval. Está muy condimentada, y las salsas complicadas la vuelven pesada. Se hierve la carne antes de su cocción o asado, hasta el punto de que queda desangrada, y se la sirve con azúcar. La gama de los sabores preferidos se sitúa en torno a lo agridulce. Para beber, podríamos escoger entre un vino tipo Marsala y uno con sabor a resina, igual que hoy día en Grecia, ambos rebajados con agua. "¡Aumenta la dosis!", le ordena al copero un poeta erótico que sufre penas de amor. Porque la parte más delicada de la comida, la más prolongada, es aquella durante la cual se bebe; durante la primera mitad de la velada no se había hecho más que comer sin beber; la segunda parte, durante la que se bebe sin comer, constituye el banquete propiamente dicho *(comissatio)*. Es algo más que un festín: una pequeña fiesta donde se trata de que cada uno sostenga su personaje. Como señal festiva los comensales llevan sombreros de flores, o "coronas", y están perfumados, es decir, untados de aceite oloroso (se desconocía el alcohol, y los perfumes se disolvían en aceite); los banquetes eran untuosos y brillantes, como lo eran también las noches de amor.

El banquete era mucho más que un banquete, y se esperaba que las conversaciones giraran en torno a consideraciones generales, temas elevados y descargos de conciencia; si el dueño de la casa tiene un filósofo particular o un preceptor para sus hijos, le hará tomar la palabra; y habrá intermedios musicales (con danzas y cantos), ejecutados por profesionales cuyos servicios se alaban, que realcen la fiesta. El banquete es una manifestación social tanto y más que una ocasión para los placeres del vino, y por eso precisamente acabó por dar lugar a todo un género literario, el del "banquete", en que gente culta, filósofos o eruditos *(grammatici)*, abordan temas de alta cultura. Cuando la sala de festín ofrece también el espectáculo de un salón más que el de un comedor se ha alcanzado el ideal del banquete, y ya no es posible confundirlo con una francachela popular. "Beber" designaba entonces los placeres de la mundanidad, de la cultura, en ocasiones los encantos de la amistad; por eso hubo pensadores y poetas que pudieron filosofar sobre el vino.

Cofradías

El pueblo conocía el placer de la convivencia, pero con menos ostentación; estaba la taberna, así como los "colegios", o sea, las cofradías. Como ahora mismo en un país musulmán, uno podía encontrar a sus iguales en la barbería, en los baños y en la taberna. En Pompeya, las tabernas *(cauponae)* son muy numerosas; hay en ellas viajeros de paso, se llevan los alimentos a calentar (no todos los pobres disponen de un horno en casa) y se corteja a las camareras adornadas de joyas llamativas; sobre los muros han quedado inscritas las provocaciones amorosas. Estas prácticas

populares eran de mal tono, y un notable estaba perdido si se le veía comiendo en la taberna; no era serio vivir en la calle (se citaba a un filósofo de antaño, tan intemperante que no salía nunca de su casa sin dinero: quería poder comprar cualquier placer que se le ofreciera). El poder imperial mantuvo una pequeña guerra de cuatro siglos de duración contra las tabernas, a fin de impedirles que sirvieran también de restaurantes *(thermopolium)*, ya que es más moral comer en casa.

Por lo que hace a las cofradías *(collegia)*, el emperador fue siempre suspicaz, porque congregaban a mucha gente, y sus fines no eran muy claramente definibles; con razón o sin ella, temía mucho aquellos núcleos de poder. En principio, los "colegios" eran asociaciones libres y privadas, a las que se adherían, si lo deseaban, hombres libres y esclavos que practicaban el mismo oficio o querían rendir culto a la misma divinidad. Había, prácticamente en cada ciudad, uno o varios colegios: en un sitio, por ejemplo, se había constituido una asociación de tejedores y otra de adoradores de Hércules; en la ciudad vecina había una cofradía de herreros y otra asociación de comerciantes de ropa adoradores de Mercurio. Porque cada una de estas cofradías se reducía a una sola ciudad: se hallaba integrada exclusivamente por gente del lugar que se conocían entre sí. Y esta gente eran exclusivamente hombres: no había mujeres en los colegios. Finalmente, lo mismo si su objetivo era religioso que profesional, los diferentes colegios se hallan todos ellos organizados sobre el modelo de la ciudad; cada uno tiene su consejo, sus magistrados anuales, su mecenazgo, y se votan hermosos decretos en honor de los mecenas del colegio cuya redacción calca con todo rigor la de los decretos de las ciudades. Se trata de ciudades de broma, con un pretexto religioso o profesional, en que se reúnen gentes de la población de un mismo lugar.

¿A qué se debe este fenómeno asociativo? ¿Qué tipo de necesidades experimentan los carpinteros de tal ciudad, o los adoradores de Hércules de tal otra para federarse así? Hay una cosa cierta: los colegios no se parecen en nada a los sindicatos modernos y tampoco son sociedades obreras de socorros mutuos; son un lugar donde encontrarse los hombres, sin la presencia de las mujeres, y donde poder hallar un poco de calor humano. Si se trata de un colegio religioso, el dios al que se honra será un pretexto para banquetes; y si es profesional, las gentes de un mismo oficio organizarán de buena gana sus festejos, ya que el zapatero remendón gusta de frecuentar a sus colegas, y el carpintero tiene cosas de qué hablar con los otros carpinteros. Cada nuevo miembro pagaba un derecho de entrada; junto con los recursos del mecenazgo, estas rentas de la cofradía permitían a sus miembros darse alegres banquetes y asegurarse unos funerales decentes, a los que seguía también un banquete (los colegios eran el medio de que disponían los esclavos para no ser enterrados como perros). El paralelismo con las cofradías obreras y devotas de nuestra Edad Media salta a la vista. En Florencia, cuenta Davidsohn, había cofradías religiosas y artesanas formadas en torno a una advocación de la Virgen o de algún santo; celebraban con gran aparato los funerales de sus miembros, a los que

acompañaban hasta la sepultura colectiva que la cofradía se había hecho construir; tenían fama igualmente por su afición desmedida a los banquetes, con frecuencia destinados a conmemorar la memoria de los fundadores que habían dejado dinero a la asociación para que bebiera en su recuerdo (el mismo mecenazgo funerario y sepulturas de cofradía que encontramos en los "colegios" romanos). El banquete y la sepultura, tales son, escribe san Cipriano, los dos objetivos de las cofradías; había ocasiones en que el gusto por la buena mesa no se amparaba tras ningún pretexto, y en Fano, en el Adriático, había una cofradía "de gente alegre que se reunía a comer".

La multiplicación de los colegios hizo de ellos el marco principal de la vida privada plebeya, y ésta era la razón de las suspicacias del poder imperial. No sin motivo, porque una asociación tiende a desbordar sus propósitos oficiales y aun sus fines inconscientes; cuando la gente se reúne para cualquier cosa suele aprovechar la oportunidad para dar un empujón a los otros asuntos que le interesan. Al final de la República, los candidatos a las elecciones se esforzaban por atraerse a los colegios no menos que a las ciudades. Más tarde, en Alejandría, ciudad políticamente muy agitada, llegaron a formarse clubs religiosos en los que, "so color de tomar parte en un sacrificio, se bebía y en medio de la embriaguez se denigraba la situación política"; a fuerza de murmurar, la gente acababa bajando a la calle, para acudir al llamamiento de un notable que defendía los privilegios de los griegos de Alejandría contra el gobernador romano y que, a fuerza de favores, se había hecho nombrar presidente de aquellas cofradías, equivalentes antiguos del café donde se discute de política.

No obstante, han seguido siendo más numerosos siempre los cafés a los que se acude únicamente para beber con los amigos. El gusto por las asociaciones era tan vivo que adquiría forma en el interior mismo de las mansiones familiares, con lo que, so color de piedad, se desarrollaba en la mejor sociedad. Los esclavos y libertos de una familia, los aparceros y esclavos de una misma propiedad se constituían como colegio, cotizaban para asegurarse una sepultura y atestiguaban su adhesión a la familia del amo levantando un pequeño santuario doméstico a los genios protectores de la propiedad o de la casa. Como siempre, tales colegios parodiaban la organización política de una ciudad.

Ideología báquica

Como se recordará, en las mismas ciudades el mecenazgo proporcionaba a la población ocasiones de celebrar festejos en común. Era importante que todo el mundo pudiera verse reunido; importante hacerlo para banquetear, lo que ritualizaba la sociabilidad y el placer de beber; importante hacerlo a fecha fija o en ocasiones determinadas, lo que creaba una espera y solemnizaba el placer. Era no menos importante pensar en la propia sepultura. Y además existía una creencia, la de Baco, que simbolizaba y glorificaba todo esto. Llamarla creencia resultaba excesivo: aun

cuando el pueblo creyera ingenuamente en su existencia, apenas si lo veneraba, y se trataba de un dios célebre sobre todo por sus leyendas; era un dios de fábula; algunas sectas místicas lo tenían por un auténtico gran dios, como ya veremos, pero el común de los romanos se dirigía a divinidades más auténticas a sus ojos, cuando tenía necesidad de la protección divina, y a nadie se le ocurría erigirle un exvoto. Pero, sin embargo, la leyenda báquica era más que una leyenda; se trataba de una imaginería presente por doquier, cuyo sentido no se le ocultaba a nadie y que se desplegaba en los mosaicos, en las pinturas que cubrían los muros de las casas o de las tabernas, en la vajilla y en los objetos domésticos de todo tipo. E incluso en los sarcófagos. No había ninguna otra imagen que estuviese tan extendida, ni siquiera la de Venus. Era una imaginería que servía para todo y encajaba con todo, porque sólo evocaba ideas agradables. Dios del placer y de la sociabilidad, Baco se encuentra acompañado siempre por un cortejo de familiares ebrios y de adoradores en éxtasis: se les ha prometido toda suerte de amables excesos; dios benévolo, civilizador, que suaviza los espíritus, ha hecho llegar hasta las extremidades de la tierra un triunfo pacífico y sabe domar el furor de los tigres que, mansos como corderos, se dejan enganchar a su carro; sus adoradoras a su vez son tan bellas y se hallan tan ligeras de ropa como su hermosa amante Ariana. La imaginería báquica no tenía ciertamente ningún sentido religioso ni místico, pero tampoco se reducía a ser puramente decorativa: afirmaba la importancia de la sociabilidad y del placer, dotando a este último de una garantía sobrenatural; era una ideología, una afirmación de principio. Su correlato era la imagen de Hércules, símbolo de la “virtud” cívica y filosófica.

Baco, como soporte de principio, era para el pueblo un dios del que no cabía dudar; y un pretexto suficiente para que se formaran cofradías populares de adoradores de Baco en las que (como sus reglamentos atestiguan) se procuraba sobre todo la bebida en honor de su atractiva divinidad: también en la Edad Media se veneraba con no menor júbilo a ciertos santos de la Leyenda Áurea. La clase cultivada, por su parte, tenía su imaginería como una leyenda, una amable fantasía, pero estimaba que tal vez el propio Baco no dejaba de existir, o que era uno más de los numerosos nombres de la divinidad, o que incluso había sido un personaje sobrehumano que había vivido en tiempos inmemoriales y cuyas auténticas hazañas se hallaban recubiertas por la leyenda. Pero era más que suficiente para que ciertos espíritus hubiesen especulado sobre el dios y se llegaran a formar sectas de devotos de Baco, pequeños grupos aislados donde se codeaban la devoción distinguida, el gusto por la mundanidad y, en algunos de sus miembros, un auténtico fervor religioso. Para comprender una mezcla así de esnobismo y misticismo en cálido abrazo basta con pensar en el prestigio social y el esplendor espiritual de la francmasonería primitiva, por los tiempos de *La flauta mágica* y de los duques bajo la Acacia; como entre los francmasones, había en las sectas báquicas ritos secretos, una iniciación (o unos “misterios”) y una jerarquía de la que no se excluía a las mujeres. Es excepcionalmente raro que la piqueta de los arqueólogos caiga sobre el local

auténtico de una de aquellas sectas de misterios (sólo ha ocurrido una o dos veces); pero algo había que decir al respecto, porque el fenómeno de las sectas, populares o no, es otro rasgo de la época, y el fervor no contaba allí menos que la sociabilidad; sus especulaciones constituyen uno de los orígenes de la revolución espiritual del fin de la Antigüedad.

Fiesta y religión

La fiesta y la piedad podían coexistir en las sectas o en las cofradías porque el paganismo era una religión de fiestas: el culto no era sino una fiesta, en la que los dioses se complacían porque encontraban en ella el mismo placer que los hombres. Las religiones están llamadas a confundir la emoción de lo divino y la solemnización; los fieles extraen de aquéllas uno y otro bienes y se benefician de la confusión, de la que no son conscientes. ¿Cómo decidir, en la Antigüedad, si el hecho de portar una corona es signo de fiesta o de participación en una ceremonia religiosa? La piedad consiste en satisfacer los homenajes debidos a los dioses; la festividad religiosa ofrece el doble placer de ser también un deber. La confusión sólo se deshace si se tiene el cuidado de solicitar del fiel la confesión de sus sentimientos, cosa que el paganismo no hacía. Para él, el homenaje tributado a los dioses solemnizaba el placer; dichosos, por tanto, aquellos que, además, sentían mejor que el resto la presencia de la divinidad y cuya alma se dejaba conmover.

El acto principal del culto, como todo el mundo sabe, era el sacrificio, y se asistía a él con sumo recogimiento. Pero no hay que olvidar que, en un texto griego o latino, la palabra sacrificio implica siempre la de festín: todo sacrificio estaba seguido de una comida de la víctima inmolada, después de haberla hecho cocer sobre el altar (los grandes templos tenían cocinas y proporcionaban los servicios de sus cocineros a los fieles que acudían a inmolar un animal); la carne de los animales, para los asistentes; y para los dioses, la humareda. Los relieves del festín se abandonaban sobre el altar, y los mendigos *(bômolochoi)* acudían a sustraerlos. Cuando el sacrificio tenía lugar, no sobre el altar de la propia casa, sino ante un templo, la regla mandaba que se pagara los servicios de los sacerdotes cediéndoles una porción determinada de la víctima; los templos se procuraban unos ingresos revendiendo la carne a los carniceros (cuando Plinio el Joven quiere dar a entender a su emperador que ha conseguido exterminar el cristianismo de la provincia de la que es gobernador, le escribe: “De nuevo hay en venta carne de víctimas”, lo que demuestra que se han reanudado los sacrificios). A decir verdad, ¿se comía la víctima inmolada o se inmolaba a los dioses un animal que se quería comer? Según y cómo; la palabra para designar a quien ofrecía de vez en cuando sacrificios *(philothytes)* había acabado por designar no a un devoto, sino a un huésped en cuya casa se comía bien, a un anfitrión.

El calendario religioso, diferente de una ciudad a otra, traía periódicamente fiestas religiosas; eran días sin trabajo. La religión determinaba de este modo la desigual

repartición de los días de descanso a lo largo del año (la semana, de origen astrológico más bien que judeo-cristiana, no se convirtió en usual más que en el final de la Antigüedad). En tales días, se invitaba a los amigos a asistir a un sacrificio ofrecido en casa, lo que era más honroso para ellos que rogarles simplemente que viniesen a comer. La casa humea así con los vapores del incienso, escribe Tertuliano, en las grandes ocasiones: las fiestas nacionales de los emperadores y de ciertos dioses, el primer día del año, así como el primero de cada mes; porque una costumbre muy querida de los romanos que tenían medios para ello consistía en sacrificar al comienzo del mes un cochinillo en honor de los genios *(Lares, Penates)* que protegían la vivienda. Una gran fiesta anual, celebrada con un real fervor, era el aniversario del padre de familia, que, en tal día, hacía comilona en honor de su genio protector (*genius* que era una suerte de doblete divino de cada individuo; a decir verdad, su existencia se reducía a permitir decir a cualquiera: "¡Que mi genio me proteja!" o bien: "Te juro por tu genio que he obedecido tus órdenes"). Los pobres ofrecían víctimas menos costosas; si el dios los había curado de una enfermedad, acudían a sacrificar un ave a Esculapio ante su templo y volvían a comérsela en casa, o incluso se limitaban a depositar sobre el altar doméstico una simple torta de trigo *(farpium)*.

Un medio más sencillo de santificar las comidas era, según creo, el que Artemidoro denomina *theoxenias*: se invitaba a los dioses *(invitare deos)* a la mesa instalando en el comedor, durante la refección, sus estatuillas sacadas del nicho sagrado de la casa y colocando ante ellas bandejas con manjares; después del banquete, los platos sobrantes hacían las delicias de los esclavos, que tenían así su parte en el festejo. Tal tiene que ser el sentido de este verso de Horacio: "Oh noches, oh banquetes de dioses en los que mis amigos y yo comemos ante el genio de la casa y mis esclavos se ponen de buen humor cuando les ofrezco manjares consagrados". Porque el festejo los alegra a ellos también, como está mandado. Los campesinos, que tenían sus festividades estacionales de acuerdo con el ritmo de un calendario rústico, las celebraban no menos jubilosamente; con los obsequios que le han venido a ofrecer solemnemente sus aparceros, el poderoso propietario del cantón sacrifica a los dioses de los campos el diezmo de los productos del suelo, y luego come, bebe y danza todo el mundo; más tarde (lo dice Horacio y lo da a entender Tibulo), al anochecer, constituye un derecho y hasta un deber hacer el amor para clausurar dignamente una jornada en la que tan bien se ha pasado el tiempo con el fin de venerar mejor a los dioses. Hubo alguien que reprochó a Aristipo, filósofo y teórico del placer, que viviera placenteramente. "Si estuviera mal", replicó, "¿por qué iban a celebrarse las fiestas de los dioses?".

Los baños

Además de los fervores y las delicias del calendario religioso había otros placeres que no tenían nada de sagrado y que no se podían encontrar más que en la ciudad; formaban parte de las ventajas *(commoda)* de la vida urbana, o los procuraba el mecenazgo. Estos placeres eran los baños públicos y los espectáculos (teatro, carreras de carros en el Circo, combates de gladiadores o de cazadores de fieras en la arena del anfiteatro o, en país griego, en el teatro mismo). Baños y espectáculos eran de pago, al menos en Roma (la cuestión está mal conocida y debía depender de la generosidad de cada mecenas), pero el precio de entrada seguía siendo módico; además, en los espectáculos había plazas gratuitas reservadas y las colas se formaban muy pronto durante la noche que precedía a las exhibiciones. Hombres libres, esclavos, mujeres y niños, todo el mundo tenía acceso a los espectáculos y a los baños, incluidos los extranjeros; la gente acudía desde muy lejos a una ciudad cuando se exhibían en ella gladiadores. La mejor parte de la vida privada se pasaba en establecimientos públicos.

El baño no era una práctica de higiene, sino un placer complejo, como entre nosotros la vida de playa. Por eso, los filósofos y los cristianos se negarán semejante placer; no caerán en la molicie de estar limpios y no irán a bañarse más que una o dos veces por mes; la barba sucia de un filósofo era una prueba de austeridad de la que podía sentirse orgulloso. No había mansiones ricas *(domus)* donde un baño no ocupara varias salas especialmente dispuestas, con una instalación de agua caliente bajo el suelo; ni una ciudad sin un baño público al menos y, si era preciso, sin un acueducto para alimentarlo, así como para dar agua a las fuentes públicas (el agua a domicilio seguía siendo patrimonio abusivo de los defraudadores). El gong *(discus)* que anunciaba la apertura de los baños públicos cada día era, dice Cicerón, más grato de escuchar que la voz de los filósofos en su escuela.

Por unas pocas monedas, la gente pobre acudía a pasarse horas enteras en un ambiente lujoso que era un homenaje que le tributaban las autoridades, el emperador o los notables. Aparte de las complicadas instalaciones de baños fríos y calientes, encontraba terrenos de paseo y de deporte o juego (el baño greco-romano era también un gimnasio y, en país griego, conservaba su nombre). Los dos sexos se hallaban separados, al menos por regla general. Las excavaciones de Olimpia permiten seguir la evolución de estos establecimientos a lo largo de más de siete siglos; al principio modestos edificios funcionales en los que había una piscina fría, bañeras de madera para baños calientes y un baño de vapor, las “termas” acabaron convirtiéndose en establecimientos de placer; según una conocida expresión, son, junto con los anfiteatros, las catedrales del paganismo. A partir de la época helenística, su función no es ya solamente la de permitir la limpieza, sino la de hacer posible un modo de vida deseable entre todos. La gran novedad (hacia el año 100 antes de nuestra era en Olimpia, y antes aún en Gortys de Arcadia) fue el calentamiento del subsuelo e incluso de las paredes: ya no bastaba con calentar el agua de las bañeras y de una piscina; se proporcionaba a la multitud un espacio cerrado donde hacía calor. Por

aquella época cuando, fuera cual fuese el frío, apenas se disponía en casa de otra cosa que el brasero y cuando, en invierno, las gentes se quedaban en casa abrigadas de ropa igual que en la calle, los baños eran el sitio al que se iba en busca de calor. Todo lo cual desembocará, en las termas de Caracalla, en una "climatización" de todo el edificio mediante circulación de aire. Segunda evolución: del edificio funcional al palacio de ensueño, donde las esculturas, los mosaicos, la decoración con pinturas y las arquitecturas suntuosas ofrecen a todos el esplendor de una mansión regia. En una vida como aquella de playa estival artificial, el mayor placer seguía siendo el de sumirse en la multitud, gritar, encontrarse con unos y con otros, escuchar conversaciones, intervenir en hechos pintorescos que se convertirían en anécdota y convertirse en espectáculo de todos.

Los espectáculos

La pasión por las carreras del Circo y los combates de la arena, se queja Tácito, le hace la competencia al aprendizaje de la elocuencia entre los jóvenes de buena familia. Porque los espectáculos interesaban a todo el mundo, incluidos senadores y filósofos; los gladiadores y los carros no se reducían a ser placeres populares. Su censura, las más de las veces platónica, provenía de los bien pensantes utópicos que nos son tan conocidos; en el teatro, las piezas denominadas pantomimas (palabra que ha cambiado de sentido entre nosotros; entonces eran una especie de óperas) se veían criticadas como enervantes y fueron en ocasiones prohibidas, a diferencia de los gladiadores que, con todo lo mal afamados que eran, tenían el mérito de endurecer el coraje de los espectadores. Pero también sus combates y las carreras de carros contaban con censores: eran espectáculos que tenían su origen en la tendencia humana a complicar la sencillez de la naturaleza y a preocuparse de futilidades. En un país griego, los intelectuales condenaban los concursos atléticos por las mismas razones, que no eran en absoluto de distinción social; a lo que otros intelectuales replicaban que los atletas daban una lección de endurecimiento, de vigor moral y de belleza.

Lo que no impedía que los intelectuales asistieran a los espectáculos como todo el mundo. Cicerón, que pretendía emplear las vacaciones de los días de espectáculo para escribir sus libros, asistía también a ellos y se los describía luego a sus ilustres corresponsales; cuando Séneca sentía que una sombra de melancolía se deslizaba en su alma, acudía al anfiteatro a fin de divertirse un poco; Mecenas, noble epicúreo sofisticado, le pedía a su fiel Horacio el programa de los combates. Pero Marco Aurelio, como buen filósofo, no asistía a las luchas de gladiadores sino en cumplimiento de su deber imperial: encontraba que los tales combates eran siempre más o menos lo mismo. La pasión colectiva iba aún más allá; la juventud dorada y el buen pueblo se dividían en facciones rivales que apoyaban a tal actor, a tal equipo de aurigas o a tal categoría de gladiadores, y su celo llegaba a provocar graves disturbios

públicos, sin sombra de trasfondo político-social ni de lucha de clases; a veces era preciso desterrar a un actor o a un cochero, culpable de haber soliviantado a la plebe a favor o en contra suya.

En Roma y en cada ciudad, los espectáculos constituyen la cuestión capital; en el ámbito griego, la cuestión capital eran los concursos atléticos, los grandes *(isolympicoi, periodicoi)*, los medianos *(stephanitai)*, a los que acude todo el mundo helénico y que dan también lugar a las ferias, y los pequeños *(themides)*. Sin olvidar los combates de gladiadores, que los griegos se habían apresurado a copiar de los romanos. Atletas, actores, cocheros y gladiadores eran auténticas *vedettes*; era el teatro quien lanzaba las modas; y el pueblo cantaba las canciones de éxito que había escuchado sobre el escenario.

El papel de los espectáculos y los concursos en la vida antigua empieza por sorprendernos: se ve a los personajes más distinguidos y a los poderes públicos confesar sin rebozo la importancia que les atribuían; las ciudades o sus mecenas se arruinan por hacer construir anfiteatros. Es comprensible una pasión así: los “juegos” griegos y romanos no se parecen en absoluto a nuestros modernos “juegos olímpicos” o a nuestros mundiales de fútbol: hay una analogía engañosa. Los espectáculos antiguos no eran materia de afición individual (por oposición a la vida colectiva y a la política); tampoco eran placeres exclusivamente populares (por oposición a un modo de vida distinguido); tampoco cosa de ocio (frente a la parte seria y laboriosa de la existencia); los espectáculos antiguos eran públicos, constituían un placer común a todas las clases sociales; y en definitiva, no se trataba de oponer el ocio a un ideal de vida laboriosa. También para nuestra nobleza ociosa del Antiguo Régimen un baile era una cosa seria, un deber importante.

Durante el espectáculo, el placer se convierte en una pasión cuyos excesos condenan los sabios y condenarán también los cristianos: “El teatro es lascivia, el Circo ansiedad y la arena crueldad”. Crueldad de los mismos gladiadores, en opinión de aquéllos: los gladiadores se prestan voluntariamente al asesinato o al suicidio (y, en efecto, eran todos ellos voluntarios, pues de lo contrario el espectáculo no hubiese pasado de mediocre). La crítica que se nos viene a las mientes, la del sadismo de los mismos espectadores, es algo que no se les ocurrió a los romanos, fuesen filósofos o no. Los gladiadores introducían, sin embargo, en la vida romana una fuerte dosis de placer sádico plenamente admitida: el placer de contemplar los cadáveres, el de ver morir a un hombre. Ya que el espectáculo no se reducía a un combate de esgrima con riesgos reales: el interés residía íntegramente en la muerte misma de los combatientes o, mejor aún, en la decisión del degüello o el perdón de un gladiador que, agotado, enloquecido, se veía reducido a pedir gracia. Los combates más atractivos eran aquellos que desembocaban en la fatiga, sometidos a la decisión de vida o muerte adoptada por el mecenas que ofrecía el espectáculo y por el público. Una cantidad enorme de imágenes, en lámparas, vajilla u objetos domésticos, reproducen este gran momento; el mecenas que había pagado el espectáculo y decidido la muerte no dejaba

tampoco de enorgullecerse de ello: hacía representar el degüello, sobre mosaico, pintura o escultura, en su antecámara o sobre su sepulcro; si le había comprado al Fisco condenados a muerte, para hacerlos ejecutar durante los entreactos de los combates, hacía representar también a estos condenados entregados a las fieras a sus expensas. Mecenazgo obliga. Y, en Grecia, durante los concursos atléticos, la muerte de un boxeador en combate no era simplemente un “accidente deportivo”: era una gloria para el atleta, muerto en la arena como sobre el campo del honor; el público exaltaba su coraje, su resistencia y su voluntad de vencer.

No hemos por todo ello de concluir que la cultura greco-romano fuera sádica; el placer de ver sufrir no se admitía en absoluto en términos generales y durante los combates se censuraba a quienes se deleitaban visiblemente en los degüellos, como hacía el emperador Claudio, en vez de asistir al espectáculo con objetividad, como a una exhibición de valor; en tiempos de nuestro Antiguo Régimen se asistía en masa a las ejecuciones con la misma objetividad de principio. La literatura y la imaginería greco-romanas no son en general sádicas, sino al contrario, y la primera preocupación de los romanos, una vez que habían colonizado un pueblo bárbaro, era prohibir los sacrificios humanos. Una cultura no se reduce a las excepciones cuya incoherencia escapa a la apreciación de los interesados y, en Roma, los espectáculos eran una de estas excepciones; si las imágenes de los supliciados se representan en el arte romano se debe a que aquellos malhechores habían sido conducidos a la muerte en el marco de un espectáculo, que era una institución consagrada. Entre nosotros, las imágenes sádicas están apareciendo en los films de guerra con el pretexto del deber patriótico mientras que se las reprueba en otras circunstancias: hay que ignorar el hecho de la complacencia. Los cristianos censurarán esta complacencia más aún que la atrocidad de la institución.

Voluptuosidad y pasión

Incoherencias y limitaciones tan inexplicables como éstas, que son de todas las épocas, se encuentran también en otro placer, el del amor. Si hay una parte de la vida greco-romana falseada por la leyenda, es precisamente ésta; se cree erróneamente que la Antigüedad fue el edén de la no-represión, cuando el cristianismo no había introducido aún el gusano del pecado en el fruto prohibido. En realidad el paganismo estuvo paralizado por una serie de interdictos. La leyenda de la sensualidad pagana tiene su origen en algunos contrasentidos tradicionales: el famoso relato de los excesos del emperador Heliogábalo no es más que una mixtificación de literatos, autores de un texto apócrifo tardío, la *Historia Augusta*; se trata de una página cuyo humor está a medio camino entre *Bouvard y Pecuchet* y Alfred Jarry; no vamos a tomar a Ubu por un verdadero emperador. La leyenda nace también de la torpeza de los mismos interdictos; “el latín desafía en las palabras la honestidad” precisamente: para aquellas almas cándidas, bastaba pronunciar una “palabra gruesa” para provocar

el escalofrío de todos los excesos y, de pura cortedad, hacer estallar la risa. Osadías de colegiales.

¿En qué se reconocía a un verdadero libertino? En que violaba tres prohibiciones: hacía el amor antes de caer la noche (hacer el amor durante el día tenía que seguir siendo privilegio de recién casados al día siguiente de sus bodas); hacía el amor sin hallarse a oscuras (los poetas eróticos tomaban como testigo la lámpara que había brillado en sus placeres); y hacía el amor con su pareja después de haberla despojado de todos sus vestidos (sólo las mujeres perdidas hacían el amor sin su sostén e, incluso en las pinturas de los burdeles de Pompeya, las prostitutas siguen conservando esta última prenda). El libertinaje se permite también caricias que son verdaderos tocamientos, pero a condición de que se hagan con la mano izquierda, ignorada por la derecha. La única oportunidad que un hombre honesto tenía de atisbar algo de la desnudez de la amada estaba en que la luna pasara ante la ventana abierta en el momento exacto. De algunos tiranos libertinos, como Heliogábalo, Nerón, Calígula o Domiciano, se rumoreaba que habían sido capaces de violar otras prohibiciones; que habían hecho el amor con damas casadas, con vírgenes de buena familia, con adolescentes de origen libre, con vestales y hasta con su propia hermana.

Semejante puritanismo era también un esclavismo. La actitud emblemática del amante no es la de asir a la amada por la mano, por el talle o, como en la Edad Media, echarle los brazos en torno al cuello, sino la de revolcarse sobre una esclava como sobre un diván; son costumbres de serrallo. La pareja se halla al servicio del placer de su dueño y la cosa llega hasta tener que hacer todo el trabajo; si es ella la que “monta” al amante inmóvil, lo hace precisamente para servirlo.

Este esclavismo era también machismo: sablear y no dejarse sablear; los muchachos se desafiaban de palabra en términos fálicos. Ser activo, eso quería decir ser un macho, cualquiera que fuese el sexo de la pareja pasiva; de modo que había dos infamias supremas: el macho al que la molicie servil impulsa hasta poner su boca al servicio del placer de una mujer y el hombre libre que no se respeta y lleva la pasividad *(impudicitia)* hasta dejarse sablear. La pederastia, como es cosa sabida, no pasaba de ser un pecado ligero, mientras fuera la relación activa de un hombre libre con un esclavo o un individuo inferior; constituía un motivo de burla entre el pueblo y en el teatro, y un motivo de envanecimiento entre la buena sociedad. Como no se atribuía mayor importancia al hecho de que quienquiera que fuese pudiera buscar el placer sensual con su propio sexo, la antigua tolerancia hizo que la pederastia se hallara superficialmente muy extendida: muchos hombres de inclinación heterosexual disfrutaban así de un placer epidérmico con los muchachos; de forma que solía repetirse proverbialmente que los jóvenes procuraban un placer tranquilo que no trastornaba el espíritu, mientras que la pasión por una mujer sumía al hombre libre en una dolorosa esclavitud.

Esclavismo machista y rechazo de la esclavitud pasional: tales eran las fronteras del amor romano. Los excesos amorosos colectivos que se atribuían a ciertos tiranos

eran la explotación del esclavismo y presentan la osadía engañosa de una puesta en escena de tipo sádico. Nerón, un tirano débil más que cruel, organizaba en su serrallo su propia pasividad; Tiberio organizaba las complacencias obligadas de sus jóvenes esclavos y Mesalina ponía en escena su propia servilidad al mismo tiempo que calcaba el privilegio masculino de medir la propia fuerza por el número de “aventuras”. No se trataba tanto de violar los interdictos como de falsear los términos en el interior de las prohibiciones, lo que implicaba a su vez planificar el propio placer, cosa que es de una debilidad insoportable; ya que, como el alcohol y todos los placeres, la voluptuosidad es peligrosa para la energía viril y no conviene abusar de ella; ahora bien, no es la gastronomía la mejor preparación para un uso moderado de los placeres de la mesa.

La pasión amorosa resultaba aún más temible, puesto que convierte a un hombre libre en esclavo de una mujer; la llamará su “dueña” y, como una esclava, le tenderá su espejo o su sombrilla. La pasión amorosa no era, como para los modernos, un refugio de la imaginación individualista, donde los amantes tienen la impresión de estar jugándole una buena broma a no se sabe quién por el hecho de aislarse de la sociedad. Roma rechazaba la tradición del amor cortés de las pasiones efébicas griegas, porque veía en ella una exaltación de la pasión pura, en los dos sentidos del adjetivo (los griegos aparentaban creer que el amor por un efebo de origen libre era un amor platónico). Cuando un romano enloquecía de amor, sus amigos y él mismo consideraban o bien que había perdido la cabeza por una mujerzuela por exceso de sensualidad, o bien que había caído moralmente en esclavitud; y con toda docilidad, como un buen esclavo, nuestro enamorado ofrecía a su amada su propia muerte, si ella se lo ordenaba así. Semejantes excesos tenían la negra magnificencia del deshonor y ni siquiera los poetas eróticos se aventuraban a celebrarlos abiertamente; y provocaban indirectamente su deseo cantándolos como un placentero vuelco de la normalidad, como una paradoja humorística.

En la Antigüedad, la exaltación petrarquista de la pasión habría resultado escandalosa, si es que no hubiese hecho reír. Los romanos ignoran aquella exaltación medieval del objeto amado, tan sublime que ha de parecer inaccesible; ignoran también el subjetivismo propio del gusto moderno por la experiencia, de acuerdo con el cual, en un mundo mantenido a distancia, se prefiere vivir algo a fin de saber qué efecto produce, y ello no precisamente porque su valor objetivo o el deber impongan hacerlo así; ignoran incluso el verdadero paganismo, el del Renacimiento, con sus atractivos y sus bellos instantes. La complacencia, la suave pendiente hacia el placer de los sentidos que se convierte en delicias del alma, no son cosas antiguas. Las escenas báquicas de la Antigüedad no tienen nada de la audacia señorial de Julio Romano en el palacio del Té en Mantua. Los romanos no conocían más que una variedad de individualismo, que confirmaba la regla al tiempo que parecía negarla: era la paradoja del débil enérgico; citaban con una secreta delectación el caso de senadores cuya vida privada era de una debilidad detestable, sin que dejasen por ello

de dar las más inequívocas muestras de energía en su actividad pública; por ejemplo, Escipión, Sila, César, Petronio y el mismo Catilina. Esta paradoja era un secreto entre iniciados que otorgaba a la elite senatorial aires reales y la sospecha de hallarse por encima de las leyes comunes entendidas a la letra, al mismo tiempo que los confirmaba en su verdadero espíritu; el débil enérgico era reprensible, pero agradable.

Henos aquí ante los romanos tranquilizados; de hecho, su individualismo peculiar no se llamaba experiencia vivida, complacencia en sí mismos o devoción privada, sino tranquilización.

Tranquilizaciones

Sus categorías y las nuestras

¿Cómo sustraer al individuo a las inquietudes de la existencia? Las diferentes sabidurías, a las que damos el nombre de filosofía antigua, apenas si en principio se habían propuesto otra finalidad, y la religión, por su parte, no procuraba otra cosa, ya que en términos generales no tenía en cuenta ningún tipo de salvación en el más allá. El mismo más allá se negaba con frecuencia o se concebía de forma tan vaga que no era prácticamente más que la tranquilidad del sepulcro, el descanso de la muerte. Filosofía, devoción y más allá suscitaban pocas angustias. Y esto no es todo: las fronteras respectivas de estos tres ámbitos eran tan distintas de lo que son en la actualidad que los tres términos significan ahora algo diferente. ¿Quiénes somos? ¿Qué es lo que debo hacer? ¿A dónde vamos y qué puedo esperar? Cuestiones modernas como éstas no tienen nada de natural; ni el pensamiento ni la piedad antiguas se las planteaban; han nacido de la respuesta cristiana. El problema antiguo y sus subdivisiones eran diferentes.

Para nosotros, la filosofía es una materia universitaria y una parte de la cultura; un saber que aprenden los estudiantes y en el que las personas cultivadas se interesan movidas por una elevada curiosidad. Los ejercicios espirituales y las reglas de vida sobre las que un individuo puede ordenar su existencia constituyen una parte eminente de la religión; el más allá es otro de sus elementos: la idea de que tras la muerte no hay nada es a nuestros ojos algo eminentemente irreligioso. Ahora bien, entre los Antiguos, reglas de vida y ejercicios espirituales constituían la esencia de la "filosofía", no de la religión, y ésta se hallaba más o menos separada de las ideas sobre la muerte y el más allá. Estaban las sectas, pero eran sectas filosóficas, porque la filosofía les ofrecía su materia y ellas proponían a los individuos interesados sus convicciones y sus reglas de vida; uno se hacía estoico o epicúreo y se atenía más o menos a sus convicciones, de la misma manera que se es hoy cristiano o marxista, con el deber moral de vivir la propia fe o de ser un militante. Un buen paralelo lo tendríamos en la China antigua, donde las sectas doctrinales, confucianismo y taoísmo, proponían sus teorías y sus reglas de vida a quienes se interesaban por ellas; o en el Japón actual, donde el mismo individuo puede hallarse interesado por una secta de este género al mismo tiempo que continúa observando, como todo el mundo, las prácticas de la religión shinto, y donde se casa según el rito shintoísta, pero muere y se le amortaja según el rito budista, como si adoptara implícitamente las

consoladoras creencias del budismo relativas a un más allá en el que, a lo largo de su vida, apenas si ha pensado.

¿Qué era un dios?

El paganismo greco-romano es una religión sin más allá ni salvación, pero no necesariamente una religión fría ni indiferente a la conducta moral de los hombres; lo que en este aspecto ha podido inducir a error es que una religión así sin teología ni Iglesia es, si así puede decirse, una religión "a la carta" más que "al menú"; cada uno venera en particular los dioses que quiere y se hace de ellos la idea de que es capaz. En lugar del "partido único" que es una Iglesia, nos hallamos ante la "libre empresa" religiosa: cada uno fundaba el templo y enseñaba el dios que quería, como si abriera un hotel o lanzara un producto nuevo, y cada uno se convertía en cliente del dios que prefería y que no era forzosamente el mismo que la ciudad había preferido por su parte: la elección era libre.

Las cosas son así porque es poco más que el nombre lo que hay de común entre lo que el paganismo entendía por "dios" y lo que entienden judíos, cristianos y musulmanes. El dios de estas tres religiones del Libro es un ser gigantesco, infinitamente superior al mundo, cuyo creador ha sido además. Y sólo existe como actor de un drama cósmico en el que la humanidad se juega su salvación. Los dioses del paganismo, en cambio, viven su vida, y su existencia no se reduce a un papel metafísico; forman también parte del mundo; constituyen una de las tres razas que lo pueblan. Están los animales, que no son racionales ni inmortales; los hombres, que son mortales y racionales; y los dioses, racionales e inmortales. Hasta tal punto la raza divina es una fauna como las otras, que todo dios es varón o hembra. De donde se sigue que los dioses de todos los pueblos son igualmente verdaderos. Dos posibilidades: o bien los pueblos extranjeros tienen conocimiento de unos dioses cuya existencia incluso ignoraban los greco-romanos; o bien adoran dioses ya conocidos, pero cuyos nombres han traducido a su idioma: Júpiter es en todas partes Júpiter, igual que un león es en todas partes un león, pero se llama Zeus en griego, Taranis en galo y Yahvé en hebreo; los nombres de los dioses se traducen de una lengua a otra igual que los nombres comunes y los nombres de las plantas. Sólo se dejaba de creer en los dioses extranjeros cuando eran el producto de alguna ridícula superstición, la que anima, por ejemplo, los bestiarios fantásticos; no podía tomarse en serio a los dioses con cuerpos de animales que adoraba Egipto. Los creyentes de la Antigüedad vivieron en el mismo ambiente de tolerancia que las sectas hinduistas entre ellas: interesarse en particular por un dios no equivale a negar a los restantes.

Cosa que no carecía de consecuencias en relación con la idea que un hombre podía hacerse de su condición de tal. Para nuestra demostración, tracemos sobre el encerado un círculo que represente el mundo de acuerdo con las religiones del Libro; a causa de su importancia en el drama cósmico, el hombre constituirá cuando menos

su mitad. ¿Y Dios? Se halla tan elevado y es tan gigantesco que vendrá a quedar muy por encima del círculo; nos limitaremos, por tanto, a hacer partir del círculo una flecha que apunte a lo alto y escribiremos junto a ella el signo del infinito. Pasemos ahora al mundo según el paganismo: dibujemos un espacio dividido en tres escalones horizontales, como una especie de escalera. La banda inferior será la de los animales, la segunda la de los hombres y la última y más alta la de los dioses. Para llegar a ser dios no habrá que ascender muy arriba: los dioses se hallan justo encima de los hombres, hasta el punto de que en latín y en griego a veces interesa traducir por "sobrehumano" el término que significaba "divino"; Epicuro, según un secretario suyo, "ha sido un dios, sí, un dios": hemos de entender que fue un genio sobrehumano. He aquí por qué se calificaba al cosmos de divino: se producían en él efectos sobrehumanos de los que el hombre era indudablemente incapaz. Por esto mismo se pudo divinizar a reyes y emperadores; se trataba de una hipérbole ideológica, pero no de un absurdo: se daba un salto, pero no se enfilaba hacia lo infinito. Y por ello también las sectas estoica y epicúrea pudieron proponer a los individuos su conversión, con el nombre de sabios, en los iguales mortales de los dioses; llegar a ser "superhombres"…

Igual que con los animales, la raza humana se halla en relación con la fauna divina y, como ésta es superior, los hombres han de rendirle homenaje; se rinden a los dioses los mismos honores *(colere, timan)* que a los hombres superiores, a los soberanos. Los dioses tienen sus costumbres y sus inclinaciones, por las que no está prohibido sonreírse respetuosamente, como se divierte uno con los caprichos de unos poderosos extranjeros lo suficientemente ricos para permitírselo todo; entre el pueblo corrían bromas sobre los innumerables amores del gran Júpiter, igual que los súbditos del buen rey Enrique IV hablaban jovialmente de los amores de su señor, al que respetaban y temían infinitamente: el humor en torno a lo sagrado supone la fe del carbonero. Las relaciones de hombres y dioses son recíprocas; el fiel que promete a Esculapio un gallo si le cura de su enfermedad confía en que la raza divina ponga en los contratos que cierra con los humanos la misma buena fe que un hombre de bien debe tener en los suyos. Y ello aunque a veces se sienta uno decepcionado: "¿Ésta es toda tu buena fe, oh Júpiter?". La conducta de los dioses resulta a veces decepcionante y se la critica, como se critica al gobierno: "Júpiter, ten piedad de esta muchacha enferma; si la dejas morir, te lo criticarán". Con ocasión de la muerte de un príncipe muy querido, Germánico, la multitud romana se dirigió a lapidar los templos, lo mismo que unos manifestantes que lanzan adoquines contra una embajada extranjera. Se podía romper con los dioses: "Puesto que los dioses no me han perdonado, tampoco los perdonaré yo", escribía un desventurado furioso.

Relaciones con los dioses

Las relaciones de los hombres con las divinidades son en efecto análogas a las que se establecen con los poderosos, reyes o patronos. El primer deber es el de saludar con la mano a los dioses cuando se pasa delante de su imagen. La plegaria más frecuente consiste en picar el amor propio de los dioses en un punto preciso, el de su poder: “Júpiter, socórreme, que lo puedes hacer”; si el dios no lo hace, corre el riesgo de que pueda pensarse que no es tan poderoso como se cree. Era usual no dejar tranquilos a los dioses, tratar de cansar a fuerza de oraciones su altanera indiferencia de patronos *(fatigare deos)*. Se “frecuentaba su templo”, o se acudía a dirigirles un saludo cada mañana, como los clientes que van a saludar a su patrono; se rendía particularmente homenaje al dios cuyo templo era vecino del domicilio de uno, porque un vecino influyente es el protector más indicado. La espontaneidad liberal, la ingenua serenidad del paganismo, provienen así de haber concebido las relaciones con los dioses sobre el modelo de las relaciones políticas y sociales; en cambio al cristianismo le estaba reservado concebirlas sobre el modelo de las relaciones familiares y paternalistas, y ésa es la razón de que el cristianismo, a diferencia del paganismo, fuera a ser una religión de obediencia y de amor; la genialidad de san Agustín, la sublimidad de santa Teresa, son desarrollos gigantescos de la relación familiar. Y otro tanto habría que decir de la angustia de Lutero ante la arbitrariedad omnipotente del Padre. Había otra metáfora que los paganos sensatos rechazaban: la relación servil. El hombre que tiembla en todo instante, ante la sola idea de los dioses, como ante unos amos caprichosos y crueles, es que se ha formado de ellos una imagen indigna tanto de ellos mismos como de un hombre libre. Este temor de los dioses *(deisidaimonia)* es lo que los romanos entendían por “superstición”; dejaban a las gentes del pueblo, en aquel Oriente habituado a obedecer a sus potentados, que se imaginaran que la piedad consiste en proclamarse el esclavo o el servidor de un dios. En el fondo, la relación clásica con los dioses era noble y libre: auténtica admiración.

La verdadera piedad estaba en representarse a los dioses como bienhechores y justos, benévolos, providenciales, como superhombres de bien. No todo el mundo se elevaba hasta un nivel semejante, porque cada uno tiende a comportarse con los dioses de acuerdo con su propio carácter. Algunos se limitan a estimar que las cuentas claras hacen buenos amigos: le proponen a un dios un contrato (“cúrame y tendrás una ofrenda”), pagan si se les escucha y levantan un exvoto como liquidación de su deuda. Otros piensan que los dioses son tan indelicados como ellos: “Hazme más rico que mi vecino”; no se atreven a pronunciar una petición así en voz alta, ante los restantes fieles, y lo escriben en un papiro que depositan sellado sobre el altar. Pero los auténticos devotos son más delicados y saben desde siempre que la divinidad prefiere, más que las ofrendas costosas, la torta humilde que les ofrece un corazón puro. Si multiplican los votos solemnes y se dirigen a los dioses en cuanto se hallan en un trance difícil, se debe más a amor hacia ellos que a un cálculo interesado; porque un hombre piadoso quiere estar en relación con la divinidad con la mayor frecuencia posible: votos, peregrinaciones, apariciones divinas en los sueños. La

piedad no estaba en una fe, en las obras o en la contemplación, sino en la multiplicación de prácticas que no parecen interesadas sino porque el dios patrono al que se ama es un protector. Enfermedad, viaje, alumbramiento, todas las ocasiones son buenas para demostrarle una fiel confianza.

Algunas de estas prácticas están consagradas por el uso. ¿Cómo podría reconocerse a un impío? Lo dice un pasaje poco conocido de Apuleyo: “No ha dirigido jamás una solicitud solemne a ningún dios, ni ha frecuentado nunca un templo; cuando pasa ante alguna capilla, le parecería cometer un pecado si dirigiera su mano a sus labios en señal de adoración; no ha ofrecido nunca a los dioses de sus propiedades, que le alimentan y le visten, las primicias de sus cosechas ni el fruto de sus rebaños; en las tierras donde tiene su casa de campo no hay ningún santuario, ningún rincón dedicado a los dioses, ningún bosque sagrado”. La conducta de un hombre piadoso es muy distinta; cuando está de viaje, “se detienen cuando pasa ante una capilla o un bosque sagrado, formula un voto, deposita un fruto sobre el altar y permanece inmóvil un momento ante los dioses”. La dádiva y el voto, como intercambio de protección divina y obsequio humano, eran tan importantes como la plegaria. Si Dios es un Padre, apenas si puede hacerse otra cosa que suplicarle; pero, con dioses que son patronos, se mantenían de preferencia esas relaciones de intercambio de dones y contradones, que sostienen y simbolizan una amistad entre partícipes desiguales, cada uno de ellos con su propia vida y que sólo entran en relaciones de confianza para sus intereses respectivos. Si la parte humana llevaba más lejos la familiaridad, ello equivalía a una ingenuidad poco liberal: se sonreía ante las mujeres que iban a sentarse en el templo de Isis para contarle a la diosa sus penas con todo detalle; intimidad muy del gusto del pueblo: un hombre libre, en cambio, sabe guardar las distancias con los demás, así como con los representantes de la raza divina. Tampoco se rebaja hasta la domesticidad; deja que las gentes del pueblo se pasen el día entero en el templo para servir al dios como esclavos, imitando durante horas, ante su estatua, los ademanes del peluquero o de la camarera.

Todas estas prácticas de religión privada, que recuerdan el culto popular de los santos durante la Edad Media, eran tranquilizadoras por partida doble. Los caracteres poco religiosos, a los que se hubiera considerado increyentes en otro tipo de sociedad, buscaban en las relaciones con los dioses una semitranquilización mágica frente a los riesgos y las pesadumbres de la vida real; las prácticas piadosas eran para ellos el equivalente de un fetiche o de un amuleto. En cambio, los espíritus religiosos encontraban en todo ello la presencia de una realidad “otra”. Al hacer que lo real se reduzca a lo extenso, lo divino lo desvaloriza; ese recurso espacial al que se adosa reduce proporcionalmente la talla de lo real y hace que no sea lo único de lo que nos ocupemos. En las cartas privadas, de las que se ha encontrado un buen número en Egipto, se discute con gran frecuencia de los dioses (pero, precisémoslo, nunca de la divinidad del emperador). Los ritos mismos, muy precisos y complicados, se ejecutaban con esmero y recogimiento; hay innumerables bajorrelieves que muestran

a un fiel o a una dama piadosa que hace una ofrenda a los dioses. Si se dejara a un lado el placer que la piedad pagana experimentaba en el cumplimiento de los ritos no sería posible comprender esas imágenes que los detallan, del mismo modo que un ser asexuado es incapaz de comprender un film erótico.

Las dos tranquilizaciones, la mágica y la divina, apenas si se distinguían, ya que había gestos y símbolos que las recordaban indistintamente por todas partes (la "religión" es una de esas cosas paradójicas que tienen como esencia su propio confusionismo); una capilla en medio del paisaje evocaba la posibilidad de un recurso; el más sencillo ademán piadoso —derramar sobre el altar doméstico las primeras gotas de una copa que se iba a beber *(libatio)*— atestiguaba que no todo se reduce a lo útil. El mismo emperador recibía los homenajes de la piedad privada y tenía su puesto en la hornacina dedicada a las imágenes sagradas de cada casa. ¿Porque se lo consideraba un dios? No: nadie le dirigía voto alguno ni se imaginaba que un mortal como él tuviera el poder de curar las enfermedades o de hacer encontrar los objetos perdidos. ¿Acaso una cobertura religiosa del patriotismo y de la sumisión? Tampoco. ¿El culto de la personalidad de un dictador carismático? De ninguna manera: al dirigir en la mesa un brindis a su imagen sagrada, uno se proyectaba a ese recurso o posibilidad, sin más precisión que honrar lo que excede nuestro ámbito espacial y lo enaltece, y cuya prueba se obtiene mediante su veneración.

"Los dioses"

Pero la religión privada jugaba también un tercer papel (no tan bien, hay que reconocerlo, como lo hacían las sabidurías y lo iba a hacer el cristianismo): servir de garante imparcial a las convicciones éticas y a los intereses que pretenden ser desinteresados. Hasta ahora no habíamos considerado la religión más que en sus relaciones con los diferentes dioses del panteón, Júpiter, Mercurio, Ceres, etc. Pero los greco-romanos alegaban con no menos frecuencia a "los dioses", en bloque. En lugar de este plural también hacían referencia a lo divino, en neutro, así como a la "divinidad", o sea, en general (en el sentido en que un filósofo alude al "hombre") o incluso a "Júpiter". Pues bien, el plural "los dioses", así como sus sinónimos, designaba de hecho algo muy distinto de la suma de los diferentes dioses: "los dioses" tenían una función y unas virtudes que no poseía cada dios en particular, o que al menos no poseía siempre. No se rendía culto sino a los diferentes dioses; a "los dioses" no se los honraba. Por el contrario, se alegaba su voluntad: "los dioses" amaban a los hombres virtuosos, harían triunfar la buena causa, otorgarían a buen seguro la victoria. "Los dioses castigarán a mi perseguidor", exclamaba un oprimido, "darán su merecido a este canalla en el más allá, no permitirán tal cosa"; "los dioses" protegen nuestra ciudad… "Los dioses" eran la providencia de cualquier esperanza. Se decía de buena gana que "los dioses" gobernaban los acontecimientos o que

habían ordenado el mundo para el hombre. A decir verdad, no se sabía demasiado bien cómo se las arreglaban en sus intervenciones, pero tampoco había que preguntárselo; no se aguardaba ni se reconocía su intervención más que en las cosas que se consideraba loables o deseables, y se dejaba a un lado el resto; decir que un suceso se debía a la mano de los dioses no era sino un modo de decir que era indiscutiblemente loable y que el Cielo mismo ratificaba con toda seguridad un juicio objetivo como éste. Con “los dioses”, en plural, el paganismo tenía una Providencia, que alegaba sin adorarla.

Esto no es todo: “los dioses”, la providencia, así como los diferentes dioses del panteón, los superhombres de bien, eran como tales favorables a la buena moralidad; estaban a favor de la virtud y en contra del crimen. Ciertamente, la raza divina existía por sí misma y no se definía por su papel legislador y vengador; pero sucedía con los dioses como con los hombres de bien: aprobaban la virtud, odiaban el vicio y los malhechores que suponían en ellos su propio inmoralismo, lo averiguarían antes o después a costa suya. Tal es la respuesta precisa a la cuestión tan discutida y tan demasiado sumariamente planteada: ¿era el paganismo una religión ética, al igual que el cristianismo? Los dioses desean desde luego que los hombres se muestren piadosos hacia ellos. ¿Porque están interesados en recibir ofrendas? De ninguna manera, sino porque la piedad es una virtud y ellos aman, como los hombres, la virtud. “Sólo yo he sobrevivido”, cuenta el que se ha salvado de un naufragio, “porque soy un hombre piadoso”; un poco más adelante rehace su relato: “Soy el único que se ha salvado, porque nunca he cometido una mala acción en toda mi vida”. Los dioses, decíamos, constituyen una fauna divina: varones o hembras, cuya genealogía y cuyas aventuras enumera la mitología, todas ellas situadas en un tiempo anterior y heterogéneo al nuestro, el tiempo de los “mitos”; porque, en la actualidad, ya no les sucede nada y no envejecen más de lo que lo hacen los héroes de nuestros dibujos animados. Ahora bien, estos seres de ficción juegan también un papel de divinidad metafísica, de Providencia y de Bien ético; esto fue así desde el tiempo de los poemas homéricos. De esta manera habían venido a separarse, al cabo de varios siglos, la religión popular, tal como acabamos de describirla, y la de la clase cultivada, la elite dominante, que podía creer en lo divino metafísico, pero no en los dioses del panteón mitológico, aunque sin llegar a divorciarse netamente de aquélla.

La fe de los doctos

En Roma no hubo nunca irreligión popular; el pueblo no dejó nunca de creer y de orar. ¿Pero qué era lo que un romano cultivado —un Cicerón, un Horacio, un emperador, un senador, un notable— podía creer de la fantasmagoría de los dioses ancestrales? La respuesta es categórica: ni una palabra de todo ello; había leído a Platón y a Aristóteles que, cuatro siglos antes, ya no creían en absoluto. Virgilio, alma en extremo religiosa, cree en la Providencia, pero no en los dioses de sus propios

poemas, Venus, Juno o Apolo. Cicerón y el solemne enciclopedista Plinio no encuentran suficientes sarcasmos: estos seres etéreos, escriben, tienen figura humana, si se ha de creer a los escultores y a los fieles ingenuos; ¿hay, por tanto, un estómago, intestinos y órganos sexuales en el interior de estas figuras? ¿Pero qué hacen entonces con sus órganos estos eternos bienaventurados? Las creencias de la clase gobernante merecerían en las historias de la religión romana todo un capítulo que, en lugar de hablar de Mercurio o de Juno, habría de titularse: "Providencia, Azar o Fatalidad". Porque aquí radicaba todo el problema religioso. ¿Había que creer en una Providencia, como las almas piadosas y cultivadas y los seguidores del estoicismo? ¿En una Fatalidad, como los que estudiaban la Física y la Astronomía (que era a su vez una astrología)? ¿O no ver más que Azar en la confusión de este mundo, como hacen los numerosos impíos que niegan cualquier Providencia? Pero todo el mundo se mostraba de acuerdo en sonreír ante las mujeres del pueblo que adoraban a la diosa Latona en su templo, le atribuían los rasgos que le había prestado el escultor, la consideraban dichosa de tener por hija a una diosa tan hermosa como Diana y habrían deseado una hija igual para su maternidad. En cambio, en el orden senatorial, guardián de la religión pública y plantel de sacerdotes oficiales, la doctrina consagrada era un escepticismo benévolo en todo lo tocante a las ceremonias públicas y a la ingenua piedad popular.

Y, sin embargo… Si era imposible creer literalmente en la vieja religión, tampoco cabía desembarazarse de ella; no porque fuese oficial y reinara entre el pueblo, sino porque en lo espiritual encerraba un núcleo de verdad: aquel politeísmo giraba, si no en torno del monoteísmo que los avatares del porvenir iban a hacer triunfar, al menos en torno de la simplicidad de una abstracción (puesto que las palabras abstractas se usan sólo, por un imperativo esencial, en singular…): la Providencia, el Bien, entidades todas ellas sobre las que los filósofos especulaban abundantemente. Un hombre cultivado venía a decirse poco más o menos: "Existe una Providencia, sigo creyéndolo; el núcleo de verdad de las leyendas sobre los dioses debe consistir en esto. ¿Pero hay además alguna suerte de realidad en Apolo o en Venus? ¿Son otros tantos nombres de la única Divinidad? ¿Emanaciones de ésta? ¿El nombre de sus virtudes? ¿Un principio abstracto, pero a la vez viviente? ¿O acaso nada, fuera de una vana fábula?". Se tenía seguridad sobre lo esencial, la Providencia divina, pero sin lograr poner en claro el resto. Lo que autorizaba a tomar parte en la religión popular, mitad por condescendencia, porque las leyes dicen la verdad en un lenguaje ingenuamente falso, mitad por prudencia intelectual, porque ¿quién sabe si Apolo, en vez de un nombre vacío, no es una Emanación, a pesar de las fábulas que lo rodean? Esto mismo justificaba también la utilización, sin caer en el ridículo, del lenguaje de la vieja religión. El escéptico Horacio, que acababa de salir ileso de un accidente (un árbol había estado a punto de aplastarlo), dio las gracias a los dioses del panteón de acuerdo con las formas tradicionales: estaba seguro de deber su salvación a la Divinidad y no sabía cómo agradecérselo si no era mediante las vías de las viejas

ceremonias. Y, cuando veía a su sirvienta ofrecer una torta a los genios protectores de la casa, comprendía que la mujer presentía lo que él mismo había acabado por pensar: a pesar de lo que dijeran los ateos, los Azares del mundo son también una Providencia que quiere que nos atengamos al Bien.

El segundo paganismo

He aquí, pues, lo que el pueblo, de un lado, y la clase cultivada, del otro, habían pensado durante mucho tiempo de los dioses. Pero, en torno a los años 100 de nuestra era, con mucha aproximación, se produce la misma evolución que hemos podido comprobar ya en otros terrenos; el viejo paganismo se interioriza y se moderniza.

No hemos de pensar en este caso en un conflicto análogo al del catolicismo y las Luces en la época moderna: la lucha de las Luces contra el oscurantismo o la de la libertad de pensamiento contra la autoridad de las iglesias no son fenómenos eternos. El problema antiguo era el de la dignidad o la indignidad culturales de la religión pagana; era una religión que no oprimía nada ni a nadie: ¿pero no era acaso ridícula e indigna de una persona culta?

Este término de cultura designa aquí algo muy simple: “ser culto” quería decir “no pensar como el pueblo”; la cultura, como privilegio, se añadía a los del patrimonio y el poder. Ello no había sucedido en todas las sociedades; si regresáramos al mundo homérico, hallaríamos en él jefes que hablaban, pensaban, oraban, danzaban e incluso se vestían como sus hombres, cuyas creencias compartían. Pero la sociedad helenística y romana es diferente: hay una cisura cultural que la divide en dos partes. Para Cicerón, la religión está hecha de supersticiones ridículas, buenas para el pueblo; ¿cómo creer que Cástor y Póllux se aparecieron en la Vía Salaria o que Apolo planea en los cielos con un arco de plata?

Había algo más todavía. Un hombre culto atribuye de ordinario demasiada importancia a las palabras; como sabe expresarse, se imagina que las palabras expresan exactamente los actos. Pero las gentes del pueblo, por el contrario, no saben expresarse bien; un hombre del pueblo que dirigía a un dios una plegaria ferviente apenas si se le ocurría pensar, durante su plegaria, en las pueriles leyendas que relataban los amores del dios en cuestión. En cambio, si se le preguntaba, hablaba de aquellas leyendas, porque repetía dócilmente lo que se le había enseñado. Y sucedía que las personas cultivadas lo juzgaban, y juzgaban a la religión, por sus respuestas ingenuas, y no guiándose por la secreta intimidad de los corazones.

Cuando el paganismo, en torno a los años 100, comienza a modernizarse, deja precisamente de ser mitológico. Las relaciones entre los hombres y los dioses dejan de ser las de dos especies vivas, desigualmente poderosas, pero cada una de las cuales vive para ella misma: ahora se convierten en las relaciones que los súbditos de un monarca divino tienen con su soberano. Este monarca es, o bien un dios único y providencial, o bien una multitud de dioses providenciales que son tal vez un solo e

idéntico gobierno divino bajo diversos ministros. El paganismo se despojó de su indignidad cultural y dejó de resultar una ridiculez la creencia en semejantes dioses. Por otra parte, estos dioses no son ya únicamente una providencia que apenas si se adora y a la que sólo se invoca para justificarse o consolarse: su providencia se ha vuelto eficaz: esos dioses, que han perdido sus leyendas y, con ellas, su individualidad mitológica, tienen de ahora en adelante una función, la de gobernar, aconsejar y proteger a sus fieles, a fin de sustraerles a la ciega Fortuna o a la Fatalidad. La existencia de los dioses será en adelante más que una simple materia de hecho: va a responder a una función. Y los fieles considerarán en adelante un mérito y un motivo de alegría obedecer a la providencial realeza divina, exaltar la majestad de los dioses y sentir en todas las cosas su autoridad benévola; porque esta realeza divina ya no es caprichosa ni venal; sino que se confunde con la justicia y la bondad.

Todo ello tuvo como resultado que las relaciones de los hombres con los dioses se transformaran. Por ejemplo, en el antiguo paganismo la iniciativa de los votos correspondía a los fieles, que eran quienes le proponían a algún dios un trato determinado ("si me procuras un feliz viaje a Alejandría, te ofreceré un sacrificio"). En el nuevo paganismo, son los dioses los jueces de lo que los hombres desean; son los dioses quienes, por las vías más diversas, hacen llegar a sus fieles sus órdenes (llamadas "oráculos"): "Vete sin miedo a Alejandría; y luego me ofreces un sacrificio". Este nuevo paganismo dejó de ser exclusivamente institucional; en otros tiempos, para conocer la voluntad de los dioses, se acudía a consultar alguna instancia oficial, a un sacerdote u oráculo de Delfos. Ahora en cambio, los "oráculos" de los dioses se transmiten asimismo a los hombres por las vías más informales e individuales: sueños, presentimientos vagos, incidentes minúsculos de la vida cotidiana en los que cualquiera se complace en reconocer oráculos divinos. La frontera entre lo real y lo divino se ha vuelto indecisa y puede atravesarse saltándose los puestos de aduana oficiales. Finalmente, hizo su aparición toda una literatura de pequeños libros populares de piedad; el paganismo de la "clase media", que había ido a la escuela hasta los doce años, se hizo también libresco. Un cierto Cornelius Labeo, autor de uno de estos *best-sellers*, enseña a todos sus numerosos lectores a adorar "a todos los dioses y a todas las diosas", en general, y a hacerles sacrificios a todos ellos juntos.

El más allá

Como habrá podido observarse de todo lo dicho, hay una preocupación curiosamente ausente: el más allá, la inmortalidad del alma. No se preocupaban mucho más de ella de lo que lo hacen hoy mismo nuestros contemporáneos en su mayoría. La secta de los epicúreos no creía en ella; la estoica, no mucho, y la religión apenas si se mezclaba en la cuestión: las creencias sobre el más allá constituían un dominio aparte. La opinión más extendida, incluso en el pueblo, era que la muerte

equivalía a la nada, a un sueño eterno, y se repetía que la idea de una vaga supervivencia de las Sombras no pasaba de ser una fábula. Había no pocas especulaciones que hablaban con todo detalle de una supervivencia del alma y de su destino en el más allá, pero no pasaban de ser peculiares de algunas sectas reducidas; ninguna doctrina de amplia acogida enseñaba que hubiera más allá de la muerte otra cosa que el cadáver. No había, pues, una doctrina común, no se sabía qué pensar y en consecuencia no se suponía ni se creía nada en particular.

Por el contrario, los ritos funerarios y el arte sepulcral multiplicaban afirmaciones de todo tipo con el fin de reducir la angustia que se anticipa al momento de la muerte; sin necesidad de creer en sus contenidos a la letra, se apreciaba su intención consoladora. Un sarcófago encontrado en Simpelveld, enteramente esculpido en su interior, constituye una auténtica maqueta de un interior doméstico en el que el difunto descansa, acodado sobre su lecho. Es como seguir hilando la metáfora más allá del punto en que las Parcas han cortado el hilo: la tumba es la morada eterna en que todo se prolonga una vez que todo ha cesado y donde la nada adopta las apariencias consoladoras de una monótona identidad. En el exterior de numerosos sarcófagos infantiles, un *putto* adormecido mantiene indecisos los límites entre el sueño y la muerte. Sobre no pocas tumbas, la imagen de un navío o de un viajero sobre su caballo o en su carruaje no nos ilustra sobre ningún viaje por el más allá, sino sobre el viaje en que consiste esta vida; el puerto de la muerte o la linde que señala el tránsito son su término natural. Idea consoladora la de que la muerte es el descanso después de un largo viaje; idea resignada la de que esta vida no es más que un breve trayecto. En otros sarcófagos, se compara la vida con las carreras del Circo: los carros dan siete breves vueltas y luego desaparecen.

Los romanos celebraban sus días de los difuntos, entre el 13 y el 21 de febrero, durante los cuales llevaban ofrendas a las sepulturas de sus familiares; pero no creían que los muertos acudan a contemplar y respirar el perfume de las flores que depositamos sobre sus tumbas. En tierras helénicas, se había puesto durante mucho tiempo sobre los sepulcros figuritas de terracota (“tanagras”, como se las suele llamar) que representaban Amores, Victorias o Sirenas; la religión cotidiana no solía hablar de estos genios fúnebres: pero se habían elaborado creencias particulares en torno al culto de los muertos. Diferentes del grueso de las creencias, debían de aparecer ante las preocupaciones espirituales más como una afirmación de circunstancias que como una evidencia, a falta de enseñanzas más sostenidas; durante la época imperial, estas creencias parecen haber sido olvidadas: las tumbas griegas, como las romanas, no encierran más que objetos menudos de homenaje, lámparas, vasos de vidrio frascos de perfume. Las ideas consoladoras del más allá nacían del deseo de creer, y no de la autoridad de una religión establecida; la coherencia dogmática les era, por tanto, ajena. Sucede, como advertía Rohde, que un mismo epitafio afirma dos verdades a la vez: una esperanza sublime y una perfecta incredulidad. A lo que viene a añadirse otra dificultad de interpretación para quien

quiera pasar de las imágenes a las mentalidades de entonces: a veces, una imagen cuenta menos por lo que representa que por la esfera a que pertenece; un bajorrelieve funerario báquico no sostiene tanto la creencia en este dios como la existencia de una esfera de ideas religiosas en general sin más precisión. Una analogía moderna: muchos cuadros religiosos, desde el siglo XVI hasta el XVIII, no vacilan en hacer ostentación de atractivos puramente seculares, en presentar santos demasiado guapos, incluso en ofrecer semidesnudos; no obstante, el espectador, aun si era un miembro de la nobleza, "filósofo" y "libertino", reconocía en ellos una pintura religiosa y la situaba en una esfera más elevada que la de las desnudeces de Boucher.

Baco, divinidad favorable, personaje marginal, disponible a cualquier innovación, dios sobre todo mitológico, al que la religión corriente ignoraba y al que las imaginaciones podían plegar a su gusto, fue el favorito de aquellas teologías fúnebres y de circunstancias; su leyenda y sus ritos se representan en numerosos sarcófagos y, en particular, en tumbas infantiles: la desaparición de un ser joven incita a las poetizaciones consoladoras; en el epitafio de un adolescente puede leerse: "Fue arrebatado por Baco a fin de convertirse en su iniciado y su compañero". Salvo excepción, estos sarcófagos no pertenecen a miembros de ninguna de las sectas báquicas, y su decoración no sirve para ilustrar las convicciones que sustentaban. Tampoco ilustran una religión báquica que se hubiese difundido por entonces. Pero tampoco se trata de un adorno puramente decorativo; nadie estaba seguro, en aquellos tiempos, de que no hubiera alguna verdad en las leyendas, o de que la doctrina de alguna secta no fuese verídica. Baco, dios del más allá, era un *puede ser* consolador del que se había oído hablar.

Los epitafios y el arte funerario tienen el tacto de no sugerir sino ideas consoladoras; pero Platón, Epicuro, Lucrecio y otros nos repiten que el alma de los agonizantes se veía a veces agitada por el recuerdo de sus faltas y de sus crímenes, y de que se sentían angustiados de tener que presentarse tan pronto ante los dioses que habrían de castigarlos; son afirmaciones que nos parecen comprensibles. El miedo de los moribundos no era el de los castigos mitológicos en aquellos infiernos fantásticos que nadie había tomado nunca a la letra; eran "los dioses" mismos los que daban miedo, porque siempre se había sabido que "los dioses" eran justos, providentes y vengadores, sin tener que preguntarse cómo se las arreglaban en concreto: estaban allí para vengar la conciencia de los hombres. "Este malvado", escribe Valerio Máximo, "expiró pensando en sus perfidias y en su ingratitud; su alma se hallaba desgarrada como por un verdugo, porque sabía que los dioses del cielo a los que odiaba le iban a entregar a los dioses subterráneos que lo execrarían".

No hemos de creer que el epicúreo Lucrecio hiciese una pintura exagerada de los tormentos de conciencia de los agonizantes, con el propósito de hacer aparecer como más indispensable la filosofía tranquilizadora de su secta. Lucrecio decía la verdad: el paganismo, religión festiva, no carecía de prolongaciones éticas, de fuentes de ansiedad que no era capaz de tranquilizar; pero no era una religión de salvación, que

da ánimos a sus fieles procurándoles un plan de organización de su existencia en este mundo, so color de garantizarles la salvación en el otro. Semejante plan de organización había que solicitárselo a las distintas sabidurías, a la filosofía de los epicúreos, a la de los estoicos o incluso a otras; porque eran estas sabidurías las que ofrecían al individuo la posibilidad de sustraerse a la angustia, de llegar a sentirse dichoso, o sea, tranquilo.

Sectas filosóficas

En un libro célebre, pero más erudito que perspicaz, se sorprende Max Pohlenz de que la filosofía de los Antiguos, a diferencia de la de los modernos, haya basado la obligación moral sobre un fin interesado, la felicidad. Extraña falta de sentido histórico; no resulta fácil entender cómo los Antiguos hubieran podido hacer otra cosa, ya que lo que ellos entendían por filosofía no se proponía, como la de Kant, averiguar cuál podía ser exactamente el fundamento de la moral: lo que la filosofía se proponía entonces era proporcionar a los individuos un método de dicha. Una secta no era una escuela a la que se iba a aprender ideas generales; se adhería uno a ella porque se buscaba un método razonado de tranquilización. La moral formaba parte de los remedios prescritos por ciertas sectas, que daban de su sistema de ordenanzas una explicación razonada; de ahí la confusión de los modernos.

La secta epicúrea y la de los estoicos proponían una misma cosa a sus secuaces: una receta basada en la naturaleza de las cosas (o sea, filosóficamente fundamentada) para vivir sin miedo a los hombres ni a los dioses, al azar ni a la muerte, y para hacer a la felicidad individual independiente de los golpes de la suerte; para resumir el idéntico fin de ambas, las dos sectas proclamaban que querían hacer de los hombres los pares mortales de los dioses, tan serenos como ellos. Las diferencias estaban en los matices y en las metafísicas que justificaban semejantes medicinas. El estoicismo, que sólo tenía el nombre en común con lo que Vigny entendía como tal, prescribía la necesidad de mantenerse, a fuerza de ejercicios de pensamiento, en un estado de espíritu heroico al que nada pueda ya afectar; el epicureísmo, en cambio, estimaba que lo que necesitaba sobre todo el individuo era llegar a sentirse libre de todo tipo de angustias ilusorias. Al desdén por la muerte, las dos medicinas añadían el de los vanos deseos; el dinero y los honores, bienes perecederos, son incapaces de garantizar una seguridad inquebrantable. El epicureísmo enseñaba a liberarse de las falsas necesidades; prescribía una vida a base de amistad y agua fresca. Los estoicos justificaban su método por la existencia de una razón y de una providencia que son sus bases, mientras que el atomismo epicúreo liberaba al hombre de los miedos absurdos que nacen de sus supersticiones. Otra diferencia era la siguiente: según los estoicos, nuestra naturaleza nos dicta una inclinación innata por nuestra familia y nuestra ciudad, hasta el extremo de que, si no cumplimos nuestros deberes para con ellas, nos convertiríamos en seres mutilados y desgraciados; en cambio, según los

epicúreos, nuestra felicidad no nos prescribe respetar otra cosa que los pactos de amistad que hayamos suscrito por un cálculo de interés bien entendido. Una y otra secta preveían que, si un hombre, enfermo o perseguido, ya no podía sostener, en su cuerpo o en su ciudad, una existencia humana, tenía a su disposición el suicidio como remedio autorizado, e incluso recomendado.

Las sectas no imponían imperativos morales a sus miembros: les prometían simplemente la felicidad; ¿se hubiera adherido libremente a una secta un hombre culto de no buscar en ella su provecho personal? Por la misma razón, estoicismo y epicureísmo eran dos intelectualismos: ¿cómo hacer del hombre un héroe, cómo librarlo de sus angustias y vanos deseos? Convenciendo a su intelecto. Su voluntad irá detrás, si se le dan buenas razones. No se entiende bien, en efecto, qué autoridad hubiera podido ejercer sobre sus libres discípulos un director de conciencia, como no fuera la de la persuasión exclusivamente: no se hallaban sometidos a su disciplina.

La diferencia entre estas sectas y la escuela es apreciable. Todos los miembros de la buena sociedad habían ido a la escuela en su juventud y habían estudiado retórica en ella; en algún momento de su existencia, algunos de entre ellos se "habían convertido" (era la palabra empleada) a la doctrina de alguna secta. Además de un puñado de ricos convertidos y ociosos, la secta comprende también otro grupo de convertidos procedentes de la pequeña burguesía; no tienen muchas rentas y han de aumentar sus magros recursos como preceptores de filosofía en casa de algún poderoso, como clientes de algún influyente personaje o como conferenciantes de pasada. Han hecho profesión de su entrega a la filosofía, y la austeridad de su atuendo, que es casi un uniforme de filósofo, lo atestigua. Entre los ricos, por el contrario, entre quienes la profesión no era un medio de subsistencia, la profundidad del compromiso ofrecía grados diferentes; sólo los convencidos llevaban las consecuencias de su profesión de fe hasta el uso de la vestimenta filosófica y la larga barba descuidada; la mayoría de los convertidos adinerados se contentaban con el cambio de algunos detalles simbólicos en su modo de vida, con leer las obras de los autores de su secta y con mantener junto a sí a un preceptor de filosofía que les enseñara los dogmas y que ponía de relieve, con su presencia, la elevación espiritual del dueño de la casa.

¿Qué era lo que los hacía vacilar para entregarse por completo a la filosofía? Dicen una y otra vez que no tienen tiempo, que el estado de su patrimonio o los deberes de su cargo los acaparan. ¿Pero no era lo importante, responde Séneca, que consagraran sus pensamientos a la doctrina, se rodearan de amigos que fueran a su vez filósofos y ocuparan sus ocios en charlar con su filósofo doméstico? A un alto funcionario que se sentía atraído por el estoicismo, le aconsejaba Séneca que se limitara a la lectura y a los ejercicios intelectuales, pero que se abstuviera de prácticas más ostentosas que sinceras, tales como la de llevar el hábito y la barba, rehusar comer en vajilla de plata o dormir sobre un colchón en el suelo. Pero sigue siendo

verdad que para no pocos espíritus cambiar de vida era un desvelo terriblemente serio, ya que no posible en su realización.

Impregnación filosófica

Como es cosa bien sabida, las gentes sencillas no se tomaban muy en serio a los convertidos y ponían de relieve el contraste que separaba sus convicciones y su modo de vida, su riqueza, su mesa abundante y sus queridas. Bromas dictadas por la envidia, ya que el tipo humano del filósofo gozaba de una admiración y una autoridad considerables; un senador podía, sin ningún desdoro de su persona, presentarse y escribir como filósofo, así como un emperador. Ningún hombre de letras, poeta o erudito romano representó nunca el papel de conciencia pública: era algo que les estaba reservado a aquellos intelectuales, a condición de que su modo de vida y su exterior demostraran que vivían de acuerdo con su doctrina. Tienen el derecho de la reprimenda y el consejo públicos, y una de sus misiones es la de dar a las ciudades que visitan consejos de alta moralidad: cuando san Pablo predicó en el Areópago de Atenas, estaba siguiendo su ejemplo. En el fondo, son una especie de clero laico, y los humoristas cuentan sobre ellos historietas divertidas como se hará en la Edad Media a propósito de las costumbres de los clérigos. Un senador, condenado a muerte, camina hacia el suplicio acompañado de su filósofo doméstico, que le prodiga hasta el final sus exhortaciones; otro, sostiene en su lecho de muerte doctas conversaciones con un filósofo de la secta cínica; y un gran personaje, gravemente enfermo, escucha los consejos de un estoico, que le exhorta al suicidio, y se deja morir de hambre.

Porque todo convertido a una doctrina se volvía su propagandista y se esforzaba en atraer a ella nuevos miembros: Fulano es refractario, pero el caso de Mengano no es desesperado, puede ganársele aún para la sabiduría. Términos como conversión, dogma y herejía fueron tomados por los cristianos de las sectas filosóficas. Estoicismo, epicureísmo, platonismo, cinismo, pitagorismo, cada secta continuaba la doctrina de su fundador y era o se creía fiel a sus dogmas; la idea de una investigación libre les era ajena. Se transmitía la doctrina como un tesoro y se polemizaba con ardor contra la de las otras sectas; las modificaciones, a veces considerables, introducidas a lo largo de los siglos en los dogmas eran involuntarias y escapaban a sus propios autores. Pero como grupos libres que eran de convencidos, sin ninguna jerarquía ni organización, las sectas no carecían por ello del sectarismo de sus dogmas.

Ahora bien, al margen de su organización, difieren de las iglesias y sectas cristianas en un punto capital: no se les ocurre suponer que un día su verdad pueda y deba imponerse a la humanidad entera; presumen, por el contrario, que sólo un puñado de individuos sabrá aceptar sus verdades. No buscan la salvación de la humanidad a su pesar; se dirigen a cualquier hombre, pero se hallan convencidos de

antemano de que serán pocos los que escuchen, y se resignan a ello. Su universalismo no es imperialista.

Sus dogmas servían de norma de vida al grupo de convencidos que se consideraban pertenecientes a la secta. Pierre Hadot lo ha dejado bien claro: una filosofía antigua no está calculada para ser tenida por interesante o verdadera, sino para ser puesta en práctica, para cambiar una existencia, para ser profundamente asimilada mediante ejercicios intelectuales, que habrán de servir de modelo a los ejercicios espirituales del cristianismo. Son ejercicios cotidianos, incluso de todos los instantes: "Revive sin cesar en tu espíritu las verdades que has escuchado en un momento dado y que tú mismo has enseñado a otros"; hay que meditar en los dogmas, rememorarlos, aplicarlos a los acontecimientos humanos de la vida cotidiana, no perder de vista ningún objeto que ofrezca la ocasión de pensar de nuevo en ellos, recapitular las verdades, repetírselas uno mismo en silencio, si hay gente delante, y en alta voz si se está solo, escuchar conferencias públicas y darlas uno mismo… Hay que anotar los propios ejercicios por escrito: Hadot acaba de demostrar que los *Pensamientos* de Marco Aurelio no constituyen en absoluto el diario íntimo que se ha pensado que eran; lejos de ser pensamientos dispersos y reflexión libre, su libro es la puesta en práctica absolutamente metódica de un plan-tipo de meditación en tres puntos.

La influencia de la doctrina no se limita al círculo de la secta; al precio de determinados cambios funcionales, se difunde por toda la vida social, y aun política. El estoicismo se convirtió en una ideología biempensante que respetaba todo el mundo: los estoicos pusieron tanto vigor en su conformismo que llegó a parecer que eran sus autores. De modo más general, la filosofía, al dejar de ser un método de vida, se iba volviendo un objeto de curiosidad intelectual entre las personas cultivadas. Cultura e ideología, la filosofía no era prácticamente otra cosa para un Cicerón, que vivía como un senador culto más bien que como un filósofo; jugó un papel considerable en su vida intelectual, pero más o menos nulo en su existencia personal, como ocurre entre los modernos. Nadie puede tenerse por culto si no tiene algún conocimiento de los dogmas; médicos y arquitectos se hallan divididos a propósito de si su arte ha de ser filosófico o atenerse al empirismo. Y sobre todo, las doctrinas filosóficas sirven de material retórico: un estudiante o un aficionado al arte de la retórica brillará si es capaz de realzar su argumentación con razones filosóficas; los profesores de elocuencia indicaban qué doctrinas eran las más útiles para un aprendiz de orador. La filosofía acabó por ser una parte de la vida cultural, de sus pompas y sus obras, y la gente se apretaba para escuchar las elocuentísimas conferencias públicas de algunos grandes tenores del pensamiento. Se trataba de una parte integrante de la cultura, de aquella *paideia* que los individuos instruidos asignaban como fin a su vida ociosa; en los sarcófagos, la imagen del sujeto culto en actitud de leer conviene indiferentemente a un filósofo, a un aficionado a la literatura o a un retórico: no cabe distinguirlos. El gabinete de trabajo es un santuario de la vida

privada antigua; está provisto de las obras de los escritores y pensadores y decorado con sus bustos o con sus retratos pintados.

La impregnación filosófica de la clase culta, incluso en aquellos de sus miembros no atraídos por las sectas, se mide por su capacidad de autorreflexión, por un desdoblamiento; hay un rasgo en las costumbres que prueba el éxito de semejante aculturación: la frecuencia de los suicidios resultado de la reflexión. Suicidio del senador que sabe que el emperador se dispone a hacerlo acusar y condenar a muerte, suicidio del enfermo o del anciano que aspira a una muerte digna, o a una muerte más dulce que sus padecimientos; estas muertes voluntarias se admitían y hasta se admiraban; el coraje del enfermo que huye de sus sufrimientos en el descanso eterno era vivamente elogiado por los mismos filósofos, ya que el suicida era alguien que había rubricado con su sangre una idea filosóficamente exacta: sólo contaba el valor del tiempo vivido, sin que la prolongación de éste multiplicara aquél. La vida privada tenía su refugio en el dominio de sí mismo, en los dos sentidos de la expresión: tener la fuerza de disponer de la propia vida y reconocer el propio derecho soberano sobre ella, en lugar de someterse a la decisión de la naturaleza o de alguna divinidad. En el descanso eterno de la muerte, el suicidio sella el ideal de una tranquilidad privada que está hecha de renunciamiento a los bienes ilusorios.

El desasosiego

La búsqueda de un jardín privado no tenía su origen en un retroceso decidido sobre las normas éticas y sociales, sino en un "desasosiego" que era anhelo de seguridad, aun al precio de una cierta disminución de la envergadura del yo. En otras sociedades, la vida privada será una verdadera secesión, o bien consistirá en desplegar unas velas de navegante solitario o de corsario al viento de los deseos, del sueño o de la fantasía individual.

Todo esto al precio de una falta de abandono y de narcisismo. ¿Se ha advertido hasta qué punto escasea la sonrisa en el arte greco-romano? La tranquilidad se obtiene gracias a la tensión y la renuncia: el mundo pagano es en esto tan típico como el de los samuráis o el de la reina Victoria. Ahora bien, todo esto se nos hace un tanto estrecho: moralistas, pensadores y poetas antiguos nos dan la impresión de sobreestimar ingenuamente las posibilidades de la censura de sí mismo, al tiempo que subestiman con demasiada precipitación al censurado, y de tener en suma una visión estrecha del hombre. El ejemplo más llano será también el más convincente. "Cada ser tiene su secreto; en el ensueño, lejos de los demás, es donde encuentra la paz, la libertad, el sentimiento; hay una verdadera soledad entre amigos, entre amantes, entre todos los hombres": una frase moderna tan simple como ésta sería impensable en la Antigüedad. A partir del siglo II hay ciertamente un estilo nuevo, interiorizado, que pasa a ser hipocondría y afectación; Aelio Arístides está obsesionado con su salud, Frontón intercambia las cartas más tiernas (y sin ningún equívoco) con su discípulo

Marco Aurelio, el futuro emperador, y Herodes Ático hace de su duelo más sincero un ritual de tristeza; todo lo que sea espontaneidad, con ayuda de la cultura, se erige en doctrina y arte de vida.

Pero el paganismo fue también otra cosa, algo que continúa haciendo cavilar a los cerebros humanos; censura quiere decir también elegancia; su arte, sus libros, su misma escritura, todo es bello: compárese una inscripción griega o latina del siglo I con su grafía digna de nuestros mayores tipógrafos, y una inscripción del Bajo Imperio o de la Edad Media… Fue en el siglo II cuando se inició la gran subversión; el mundo se vuelve cada vez más feo, en el mismo momento en que el hombre interior deja de negarse al conocimiento no estilizado de sus sufrimientos, impotencias y abismos. En adelante, obras serán amores y no buenas razones. El cristianismo acaba de jugar y ganar la partida sobre la base de la antropología menos estrecha y distinguida que había inventado a partir de los Salmos. Será más comprensivo, más popular, pero también más autoritario; durante quince siglos, el autoritarismo pastoral, el poder ejercido sobre las almas, iban a suscitar más apetencias y más rebeliones, y hacer correr más sangre que, en definitiva, la misma lucha de clases, o sea, el patriotismo.

El exceso de belleza de los sarcófagos

El Imperio romano era propiedad de una nobleza urbana, si no por derecho de sangre, cuando menos por el hecho del patrimonio, así como por un espíritu nobiliario que no se nos hace presente de forma inmediata porque se halla revestido de signos cívicos. No obstante, es verdad que estos notables, tan prendados de las vanidades como los contemporáneos de Saint-Simon, siguen vacilando entre el ideal del *homo civicus* y el nuevo ideal del *homo interior*, y que sus vacilaciones van a durar aún durante mucho tiempo.

Como prueba de todo ello aportamos, paradójicamente, una imaginería en la que los numerosos discípulos de Frantz Cumont han creído leer precisamente lo contrario, la de los ricos sarcófagos con decoración mitológica. Estas imágenes serán las últimas que el lector conserve en su memoria de la ciudad antigua. A partir del siglo II de nuestra era, los ricos romanos gustan de hacerse inhumar en sarcófagos decorados con bajorrelieves. Pero estos bajorrelieves no tienen nada de funerarios; representan las leyendas más diversas de la Mitología. El estilo es aún menos fúnebre que el tema: se trata del academismo convencional de los “antiguos”, del humanismo gracioso y sereno del arte griego. Cuando las figuras legendarias han recibido del escultor una animación patética, esta emoción es la misma que un buen narrador sabe dar a sus relatos. La decoración de estos sarcófagos habla de cosas que no son la muerte ni el difunto; se nos cuenta una historia que no tiene nada que ver con la cuestión. Por ejemplo, en el Louvre, la desnudez de Diana sorprendida durante su

baño por el indiscreto cazador Acteón, al que la púdica diosa hace que devoren sus perros.

¿Qué es lo que pintan sobre unas tumbas estas imágenes graciosas y gratuitas? Como no hay nada más fácil y tentador que las interpretaciones simbólicas, Cumont le ha atribuido a esta mitología una significación escatológica; también en el Louvre, la leyenda de Júpiter que arrebata al cielo al encantador Ganimedes para hacer de él su favorito y la de Cástor y Póllux llevándose a las hijas del rey Leucipo serían de este modo unas alegorías del alma del muerto arrebatada al cielo para ser inmortal. Pero por desgracia estas ingeniosas interpretaciones sólo son posibles a propósito de algunas de tales leyendas, sólo que no necesariamente en relación con las representadas con mayor frecuencia; y para empeorar la situación, chocan también con el estilo.

Entonces, se dirá, si la decoración mitológica de los sarcófagos no es simbólica, ¿habrá que resignarse a creer que es simplemente decorativa? No: la iconografía, de acuerdo con Panofsky, tiene sus límites, y la significación de una imaginería no se reduce a ser conceptual y doctrinal. En los sarcófagos, la mitología no era un simple relleno, sino que servía para situar a los espectadores en una atmósfera no prosaica y no realista. Lo de menos era qué leyenda se hallaba allí representada: lo importante es que los romanos huían de la muerte mediante el mito en general; las bellas imágenes míticas (tan diferentes del *pathos* del arte del retrato durante aquella misma época) se proponían estetizar la muerte, rehuir la tristeza; en este aspecto, eran imágenes cargadas de sentido: en ellas florecía por última vez el apolinismo de la antigua Grecia. Ante un sarcófago de decoración mitológica, ¿cuál es la primera reacción de cualquier espectador? Sentir el temor de la muerte eclipsado tras lo maravilloso, lo fabuloso, lo voluptuoso y la humanidad carnal. Ricos y costosos sarcófagos, naturalidad moral ante el más allá, estos dos privilegios iban sin duda juntos. Apolinismo distinguido hecho de autocensura, virtud de la riqueza satisfecha, quietismo y estetismo queridos y secretamente puritanos; es todo un mundo lo que late ahí dentro.

2
La Antigüedad tardía

Peter Brown

En los cuatro siglos que transcurrieron entre los reinados de Marco Aurelio (161-180) y de Justiniano (527-565), el mundo mediterráneo atravesó una serie de profundas transformaciones que afectaron al ritmo de vida, a la sensibilidad moral y, consiguientemente, al sentido de identidad de los habitantes de las ciudades, así como de aquellos que poblaban el campo circundante. La presente colaboración pretende exponer y explicar algunas de las más importantes de esas transformaciones. Para poder hacerlo dentro de los exiguos límites de un único ensayo, el autor deberá comenzar dejando constancia de ciertas renuncias a las que se ha visto obligado. Así, a pesar del título, lo que denominamos "vida privada" en el vago sentido que es habitual a toda sociedad occidental moderna —esto es, la experiencia privada del individuo y la vida privada de la familia— no constituye el tema exclusivo de nuestro ensayo. De lo contrario, el lector se vería empujado a caer en el fatal anacronismo de aislar lo "privado" del contexto público que le dio sentido a lo largo de todos esos siglos. Asimismo, habría quedado oscurecido el hecho de que el principal cambio que se produjo en la Antigüedad tardía consistió en el lento discurrir de una forma de comunidad a otra —de la ciudad antigua a la Iglesia cristiana—. El hilo conductor del ensayo viene dado por la manera en que se transformaron las vidas del individuo y la familia, sin excluir cuestiones tan íntimas como la percepción del propio cuerpo, todo ello relacionado con unos contextos sociales cambiantes que se encuentran ligados al nacimiento de formas nuevas de comunidad.

El elitismo pagano

Para apreciar la naturaleza y amplitud de la transformación que se inició con el hombre “cívico” de la época antoniniana y finalizó con el buen cristiano de la Iglesia católica medieval de Occidente hay que dejar que el tema discurra como un río que serpentea a lo largo y a lo ancho de la sociedad romana mediterránea. Corre bañando numerosas riberas y aborda cuestiones tan íntimas y “privadas” (en el moderno sentido de la palabra) como el cambiante significado del matrimonio, la sexualidad o la desnudez.

Sin embargo, en el transcurso de esos siglos la corriente del río se alimentó de una preocupación que en gran medida es ajena al hombre moderno: tanto si nos referimos a la vida de los notables de una ciudad como a los hábitos de un cristiano tardío, nos encontramos una y otra vez con una ancestral exigencia de integración en una comunidad pública cuyos valores impregnan completamente la experiencia del hombre privado y en la que, en condiciones ideales, la experiencia privada es totalmente transparente a los valores de lo público.

Por consiguiente, este ensayo no se parece nada a una *Histoire de la vie quotidienne*, y menos aún a una *Histoire du sentiment religieux*, bien que en él aparezcan elementos de ambas. En lugar de ello, pretende ofrecer al lector un breve capítulo de lo que nuestros antepasados del siglo XIX habrían denominado *Historia de la moral europea desde Augusto hasta Carlomagno* (pienso aquí en mi compatriota William Lecky, que en 1869 publicó un libro bajo este título).

El autor cree que describir la manera cómo hombres y mujeres inmersos en los particulares contextos sociales del mundo romano gobernaban sus vidas a la luz de un concepto siempre cambiante de la comunidad a la que se sentían pertenecer puede propiciar un itinerario seguro —si bien, ciertamente, no el único— a quienes persiguen el proyecto de escribir una historia más amplia de la vida privada de los europeos occidentales.

Los “bien nacidos”

Comencemos por humildes realidades. Ciertos rasgos del mundo mediterráneo permanecieron sorprendentemente constantes a lo largo de esos siglos. Topográficamente, nuestro relato no cambiará de escenario. Rara vez abandonaremos las ciudades. Cada una constituía en sí misma un pequeño mundo, definido por la

intensa conciencia de su estatus respecto de las otras ciudades vecinas. “Mamá”, pregunta un niño en un libro cómico del siglo III, “¿tienen otras ciudades una luna tan grande como la nuestra?”. Ese estatus exigía una relación íntima y duradera con la ciudad: así, en nuestro libro cómico, un propietario suprime los mojones de la carretera que lleva a su casa de campo, ¡nada menos que para acortar la distancia que separa a sus propiedades de la ciudad! El anonimato de la vida moderna era algo prácticamente inexistente en todas las clases. Cuando el esposo de una mujer era crucificado, los rabinos le aconsejaban que abandonara la ciudad —a menos que fuera tan grande como Antioquía—. Y por lo que se refiere a las elites, éstas medían sus actos con arreglo a la sociedad de la ciudad, donde la vigilancia mutua era permanente.

En todas las ciudades, la realidad fundamental de la sociedad romana venía dada por el aplastante sentimiento de distancia que separaba a los notables —los “bien nacidos”— de sus inferiores. La evolución más marcada del periodo romano fue una discreta movilización de la cultura y la educación moral encaminada a afirmar esa distancia. Las clases altas buscaban distinguirse de sus inferiores a través de una forma de cultura y de vida social cuyo mensaje más palpable era el de que no podía ser compartida por los demás. Habían creado una moral de la distancia social estrechamente ligada a la cultura tradicional, que en las ciudades se ponía a disposición de las elites. En el centro mismo de esa cultura, y de la moral correspondiente, se hallaba la necesidad de asimilar las normas correctas de intercambio que, a fin de dirigir los asuntos públicos de la ciudad, regían entre las personas de clase alta.

La educación confía al niño a la ciudad y no a la escuela. El *paedagogus* comenzaba por conducir físicamente al niño de siete años de su casa al foro. Sus maestros se sentaban alrededor en aulas ineficazmente aisladas que se abrían sobre el foro, centro principal de la vida urbana. Allí, se verá absorbido por un grupo de jóvenes pares con un estatus semejante al suyo. Quedará obligado para siempre, y en igual medida, hacia éstos y hacia sus maestros. Tanto el contenido de la educación como el lugar donde se impartía buscaban la formación de un hombre versado en los *officia vitae*, las solemnes y tradicionales técnicas de relación humana que se esperaba llenaran la vida del varón de clase alta.

Se pensaba que la educación literaria formaba parte de un proceso de educación moral más íntimo y exigente. Se creía firmemente que la asimilación meticulosa de los clásicos literarios corría paralela al proceso de formación moral: las formas correctas de la comunicación verbal revelaban la capacidad de la persona de rango para establecer una forma adecuada de relación interpersonal con sus pares dentro de la ciudad.

El estudiado control de la conducta era, casi tanto como el de la lengua, la señal que distinguía al “bien nacido” en la escena pública. Los rasgos de comportamiento que una persona moderna tiende a considerar irrelevantes —el cuidadoso control de

los gestos, del movimiento de los ojos, e incluso de la misma respiración— eran escrutados por los hombres de aquellos siglos como indicios de afortunada conformidad con las normas morales de las clases altas. La ininterrumpida sucesión de epítetos laudatorios que las lápidas del Asia Menor dedican, desde la época helenística hasta el reinado de Justiniano, a los “bien nacidos”, revela algo más que simples ilusiones; el papel preponderante que en ellas desempeñan los adjetivos que subrayan las relaciones controladas y armoniosas con los pares y la ciudad, hasta casi excluir los demás valores, traicionan el peso enorme de las expectativas que pesaban sobre el varón de pro.

Distancia social

Lo que casi podría denominarse “hipocondría moral” establecía una firme barrera entre las elites y las clases inferiores. Se pensaba que la persona armoniosa, formada por una larga educación y modelada por la constante presión de sus pares, vivía en constante peligro. Estaba expuesta a la permanente amenaza del “contagio moral” de emociones y actos anómalos impropios de su condición pública, si bien plenamente aceptados como habituales en la sociedad no cultivada de sus inferiores. Utilizo la palabra “hipocondría” intencionadamente. Se trata de una época de grandes médicos, cuyas obras tuvieron enorme difusión entre los “bien nacidos”, en especial las de Galeno (129-199).

Una imagen determinada del cuerpo, en la que se mezclaban nociones heredadas del largo pasado de la medicina griega y de la filosofía moral, era presentada como soporte psicológico del código ético de los “bien nacidos”.

Según este modelo, la salud personal y el comportamiento público convergen con toda naturalidad. En él, el cuerpo se concibe como un equilibrio delicadamente sostenido de humores complementarios. Su salud se ve turbada por la pérdida excesiva de los recursos necesarios, o por una concentración igualmente excesiva de sobrantes perjudiciales. Además, las emociones que se tenían por destructoras o transtornadoras de la conducta cuidadosamente equilibrada del joven bien educado podían interpretarse, en gran medida, como secuelas de dichas descompensaciones. Por consiguiente, se consideraba que el cuerpo era la manifestación más evidente y palpable de un adecuado comportamiento, y el control armonioso del cuerpo, siguiendo los tradicionales métodos griegos de ejercicio, dieta y baños, era la más íntima garantía de una correcta compostura.

Fundamentada sobre la autovigilancia y el estatus, la condición clasista e introspectiva de esta moral —enraizada en la necesidad que tiene la persona de clase elevada de demostrar su distancia social a través de un código de comportamiento excepcional— se pone inmediatamente de manifiesto en las preocupaciones éticas de la época antoniniana. Tomemos los ejemplos de las relaciones con los inferiores y de

las relaciones sexuales. Descubriremos que ambas se encuentran reguladas por un exigente código de conducta pública.

Pegar a un esclavo en un ataque de ira era algo condenable. Pero ello no se debía a la dolorosa sensación de que se hubiera cometido un acto inhumano contra un semejante, sino a que esa explosión suponía el colapso de la imagen armoniosa de la personalidad del hombre "bien nacido". La intrusión del anómalo estallido de violencia no era sino una forma de "contagio moral", responsable de que la conducta del amo para con su siervo fuera tan descontrolada como la que cabía esperar de este último.

El miedo al placer

Preocupaciones semejantes determinaban las actitudes frente a las relaciones sexuales. No se distingue entre amor homosexual y heterosexual; el placer físico se percibe como una continuidad que subyace a ambos. El goce sexual en sí mismo no planteaba problema alguno al moralista de clase superior. Lo que sí se juzga, y con dureza, es el efecto que ese placer puede tener en el comportamiento público y en las relaciones sociales del varón. La vergüenza que pudiera ir aparejada a una relación homosexual residía únicamente en el "contagio moral" a que estaba expuesto un hombre de las clases elevadas que se sometía, ya físicamente (adoptando una postura pasiva en el acto sexual), ya moralmente, a un inferior de uno u otro sexo. Las inversiones de la jerarquía, ejemplificadas por la sexualidad oral con una pareja femenina, eran las más radicalmente condenadas, y —no hace falta ni decirlo— las formas más excitantes de caída en el "contagio moral" por un inferior: la mujer. Los códigos morales con arreglo a los que la mayoría de los notables ordenaba su vida sexual consistían en el temor al afeminamiento y a la dependencia emocional, temor éste que no se fundaba en un escrúpulo sexual, sino en la necesidad de mantener una imagen pública de verdadero varón de clase alta.

En ambos casos, el temor a la subordinación social a un inferior se veía sutilmente reforzado por una ansiedad psicológica confluyente. Un hombre lo era porque actuaba eficazmente en la esfera pública. Y lo hacía así porque su feto se había "cocido", en el calor del seno, más completamente que el de una mujer, de tal modo que su cuerpo venía a ser el depósito de los preciosos "calores" de que dependía la energía masculina. En tanto que la inferioridad de la mujer podía determinarse con seguridad debido al bajo nivel de su "calor" y a la consiguiente fragilidad de su temperamento, había incertidumbre en lo que toca al hombre activo. Su "calor" siempre podía perderse. Las excesivas descargas sexuales podían "enfriar" su temperamento, y esa disminución de recursos quedaría reflejada, con una precisión implacable, en una pérdida de impulso en la escena pública. Por ejemplo, la voz sonora del hombre público, de que tanto gustaban oír Quintiliano y sus contemporáneos, y que resonaba en los ruidosos espacios públicos de la ciudad, era el

fruto excelente de una masculinidad cuidadosamente preservada mediante la “abstinencia sexual”. El duro puritanismo que encerraba la moral tradicional de las clases altas de los mundos griego y romano pesaba abrumadoramente en quienes la adoptaban. No pesaba en la sexualidad misma, sino que lo hacía en la sexualidad como posible fuente de “contagio moral”. A través del “afeminamiento”, en teoría resultante de placeres sexuales excesivos experimentados con parejas de ambos sexos, la complacencia sexual podía corroer la superioridad indiscutible del “bien nacido”.

El pueblo puede permitírselo

De ahí deriva también el impenitente particularismo de los códigos sexuales de la época. No se aplicaban a todos. Los notables podían someterse junto con sus familias a un austero código de puritanismo masculino, más próximo al que sigue existiendo en los países islámicos que al de la moderna Europa septentrional. Sin embargo, envueltos en la austeridad de su comportamiento, gozaban de tanta más libertad para exhibir el otro lado de su personalidad pública: la *popularitas*.

En sus relaciones con los inferiores, como dadores que eran de las cosas buenas que ofrecía la vida urbana, prodigaban a aquellos de quienes se esperaba el goce de placeres más bajos toda una sucesión de exhibiciones, entretenimientos y cuadros que contradecían de plano, en su crueldad y franca obscenidad, el ordenado autocontrol que estos hombres habían abrazado como distintivo de su propio estatus superior dentro de la ciudad. Aristócratas refinadamente cultivados patrocinaban espantosas matanzas en los juegos gladiatorios de las ciudades griegas de la época antoniniana.

El ascenso del cristianismo tampoco modificó mucho este lado de la vida pública. Si el lector moderno recuerda algo del emperador Justiniano, probablemente se trata de la descripción que hizo Procopio de la carrera juvenil de su esposa Teodora: bailarina de *strip-tease* en el teatro público de Constantinopla, unas ocas acudían a picotear semillas de sus partes pudendas ante un público de miles de ciudadanos. Lo que es importante tener presente de esta anécdota es su venenosa precisión. He aquí a una mujer del pueblo a la que sencillamente no le eran aplicables los códigos de condicionamiento moral de la clase alta. Teodora es el polo opuesto en todos sus aspectos a las damas casadas de clase elevada, sobriamente cubiertas, e incluso recluidas, en la Constantinopla de aquellos tiempos. Sin embargo, en tanto que notables, los esposos de aquellas damas financiaban semejantes actuaciones para su propia gloria eterna y la de la ciudad.

Tampoco sorprende la prolongada supervivencia en la vida pública romana de la indiferencia ante la desnudez. No era una sociedad unida por la universalización implícita de la vergüenza sexual. La desnudez atlética perduró como señal del estatus del “bien nacido”. El papel esencial que los baños públicos desempeñaron como punto de reunión de la vida cívica hacía que la desnudez entre los pares y ante los

inferiores fuera una experiencia cotidiana. Los códigos de comportamiento, como hemos visto, alcanzaban al cuerpo mismo; como resultado, las ropas de las clases superiores durante el periodo antoniniano, aunque caras, carecieron de la magnificencia ceremonial que llegaron a tener en épocas posteriores. La compostura de hombre, ya fuera desnudo o no, era la verdadera señal de su estatus —señal tanto más convincente cuanto había de ser, por definición, discreta—. En cuanto a las mujeres, la vergüenza social de exponerse ante una persona inapropiada y no el hecho de la desnudez en sí constituía la principal preocupación: de ahí que la desnudez ante los propios esclavos se considerara moralmente tan inocua como la desnudez ante los animales; la exhibición física de las mujeres pertenecientes a las clases más bajas no era sino una prueba más de la desordenada inferioridad de las últimas frente a los poderosos.

En las ciudades de la época antoniniana, las realidades del poder se abatían como una atmósfera pesada e impalpable sobre los súbditos de la clase alta de aquel imperio mundial. Por íntima que fuera la vida de una ciudad media, Roma no dejaba de ser un imperio, fundado y protegido con la violencia. Se exhibía la crueldad de los juegos gladiatorios como parte de la celebración oficial del emperador en todas las grandes ciudades del Mediterráneo. Esos espectáculos dejaban bien clara la sanguinaria voluntad de gobierno que poseía a la elite itálica. Incluso los juegos de dados con que los humildes probaban suerte en el foro eran guerreros: las jugadas inscritas en las fichas rezaban: “Los partos son muertos; los bretones conquistados; los romanos pueden jugar”. Es evidente que la política en las pequeñas ciudades, principal escuela del modo de ser de los notables en todas las regiones, se desarrolla también ahora “bajo la férula”: es decir, sujeta a la constante intervención de los gobernadores romanos, a quienes rodea la guardia militar de honor, calzados los pies con las fuertes botas de cuero de los legionarios. Para que la vida de las ciudades pudiera continuar, la disciplina y la solidaridad de las elites locales, así como su capacidad para controlar a los propios subordinados, debieron ser movilizadas todavía con mayor deliberación que antes. El sentido de la disciplina pública penetró más profundamente aún en la vida privada de los notables: era el precio de mantener el *status quo* del orden imperial. De ahí la profunda transformación que experimentó la actitud ante la pareja casada a lo largo del siglo II d.C.

Las mujeres

En el curso de las generaciones anteriores, a finales de la República y principios del Imperio, las mujeres de los hombres públicos eran tratadas como seres periféricos que en poco o en nada contribuían a la posición pública de sus esposos. Se les daba el trato de “pequeñas criaturas”: su conducta y sus relaciones con los maridos no ofrecían mayor interés para el mundo masculino de los políticos. Podían minar el carácter de sus hombres a través de la sensualidad; podían incluso inspirarles, a causa

del amor, un heroísmo imprudente; frecuentemente se revelaban como generosas fuentes de valentía y buenos consejos en momentos difíciles. Pero, en sí, la relación matrimonial tenía poco peso en la escena pública. Gran parte de la llamada "emancipación" de las mujeres en los círculos elevados de la Roma del primer Imperio no fue sino una libertad nacida del desdén. Las "pequeñas criaturas" eran libres de hacer lo que quisieran siempre que ello no perturbara el juego serio de la política masculina. El divorcio era rápido; el adulterio, si bien podía desencadenar ocasionalmente una salvaje venganza contra la esposa y el amante, no afectaba en modo alguno a la posición pública del esposo.

En la época de los Antoninos desapareció la indiferencia hacia el equilibrio conyugal en las clases altas. La *concordia*, la *homonoia* del buen matrimonio pasa ahora a ocupar el primer plano (frecuentemente, como consciente restablecimiento de la supuesta disciplina del pasado romano arcaico) para hacer las veces de nuevo y vibrante símbolo de las restantes formas de armonía social. Donde antes las monedas que celebraban la *concordia* —virtud política y social, esencial a Roma— mostraban a políticos varones uniendo sus manos en señal de alianza, ahora, con Marco Aurelio, será su propia esposa, Faustina la Joven, quien aparezca en ellas ligada a la concordia. En Ostia se espera de las jóvenes parejas que se reúnan para ofrecer sacrificios "con motivo de la excepcional concordia" de la pareja imperial. Plutarco había escrito un poco antes en sus *Preceptos conyugales* que el esposo debía recurrir a los habituales consejos personales propios del filósofo para que su mujer —a la que seguía considerando como una pequeña y coqueta criatura más interesada por el vigor sexual de su pareja que por su gravedad filosófica— se adaptara a la vocación pública de los varones de la clase elevada. El matrimonio debía significar una victoria de la *mission civilisatrice* de los "bien nacidos" sobre la facción desordenada de su propia clase —sus compañeras—. Los contornos de la preeminencia pública quedaban dibujados tanto más enérgicamente al incluir a las mujeres en el círculo encantado de la excelencia de la alta sociedad. Como resultado de todo ello, la pareja casada llegó a figurar en público como una réplica en miniatura del orden cívico: la *eunoia*, la *sympatheia* y la *praotes* de las relaciones entre hombre y mujer reflejaban las expectativas de grave afabilidad e incondicional lealtad a su propia clase con que el hombre poderoso abrazaba tiernamente a su ciudad y la controlaba.

El papel del filósofo

Situaremos el papel que desempeñan el filósofo y las ideas morales generadas en los círculos filosóficos del siglo II contra un agitado trasfondo: la necesidad de las clases privilegiadas de establecer una solidaridad más estrecha entre sí a la vez que unos medios más íntimos para el control de los inferiores. El filósofo fue el "misionero moral" del mundo romano. Proclamaba que se dirigía a la humanidad en su conjunto. Era "el maestro y guía de los hombres en todo lo que les es propio según

la naturaleza". En realidad, no era tal. Se trataba del representante de una prestigiosa "contracultura" incrustada en la elite misma; y es a los miembros de estas elites a los que dirige en principio su mensaje edificante.

El filósofo nunca pensó seriamente en dirigirse a las masas. Gozaba genuinamente del elevado estatus moral que derivaba de predicar a los más empecatados de sus pares. Los filósofos intentaron convencer a los confiados dirigentes del mundo de que debían vivir conforme a sus propios códigos y, con ello, les incitaron a poner la vista algo más allá de los estrechos confines de sus horizontes sociales inmediatos. En la exhortación estoica se instaba al hombre de rango para que viviera según la ley universal del cosmos, sin dejarse encerrar y confinar en las frágiles realidades y ardientes pasiones de la mera sociedad humana. Esta predicación tuvo por consecuencia añadir restricciones, reservas, dimensiones adicionales e, incluso, elaboraciones *a fortiori*, deliberadamente paradójicas a códigos morales bien conocidos: las palabras "también" e "incluso" se repiten con una frecuencia reveladora en las obras de este tipo. El hombre público tenía que considerarse "también" como ciudadano del mundo, y no sólo de su ciudad. "Incluso" el filósofo, célibe empedernido, debía reconocer el nuevo estatus conferido al matrimonio —"pues esa unión es bella"—. "Incluso" al hombre casado le cumple ser fiel evitando "hasta el engaño con la propia criada [¡!]… cosa que algunos consideran poco censurable, pues se piensa que el amo tiene poder para usar de sus esclavos como desee". El hombre público debe ser consciente de que de puertas adentro, más allá de las expectativas de sus pares, sus motivos íntimos "también" son escrutados por un inmóvil espíritu guardián.

Como portavoz que era de la "contracultura de los bien nacidos", el filósofo disfrutaba de una paradójica posición de bufón y de "santón de la cultura". Si bien sus obras ocupan un enorme espacio en los anaqueles de las bibliotecas modernas, está lejos de ser seguro que descansaran en gran número en las estanterías de los hombres públicos de su tiempo. Unos fragmentos de papiro hallados en Egipto demuestran que quien permanecía como verdadero "espejo del alma" del griego "bien nacido" fue Homero. Pueden reconstruirse varios ejemplares de la *Odisea* y la *Ilíada* con los fragmentos recogidos en las casas de los notables del periodo que nos ocupa. Pero en papiro no ha sobrevivido ni un solo fragmento de los filósofos moralistas de los siglos II y III. Competitivos, ergotistas, irremediablemente desligados de este mundo, cuando no hipócritas que disimulaban su lascivia y ambiciones bajo los burdos mantos y las largas y enmarañadas barbas, los filósofos eran un blanco fácil para las burlas de la mayoría. Unos frescos que un día flanquearon los retretes de unos servicios públicos de Ostia muestran a estos filósofos, que se hacían pasar por maestros en el arte de la vida, ofreciendo a los sentados clientes severos y juiciosos consejos sobre ¡el modo correcto de defecar!

Filosofía cristiana

Sin embargo, *verba volant, scripta manent*: bastó con que las prédicas de los filósofos abandonaran su específico y clasista contexto original y pasaran a un grupo social muy diferente con una experiencia social distinta para que desapareciesen directamente los "inclusos" y "tambienes" de las intimaciones filosóficas dirigidas a las clases encumbradas. Lo que los filósofos presentaban como un nuevo anexo añadido a título de ensayo a la antigua e introspectiva moral de la elite, en manos de los maestros cristianos se convirtió en el solar de un edificio inédito cuyas conminaciones alcanzaban a todas las clases. Las exhortaciones filosóficas que originalmente dirigían escritores como Plutarco y Musonio Rufo a los lectores de las clases privilegiadas son entusiásticamente recogidas ahora como fuente de inspiración por los guías cristianos del alma —por ejemplo, Clemente de Alejandría a finales del siglo II— y transmitidas deliberadamente a los respetables comerciantes y artesanos urbanos. Aquellas exhortaciones filosóficas permitieron a Clemente presentar el cristianismo como una moral genuinamente universal y enraizada en el sentimiento nuevo de la presencia de Dios y de la igualdad de todos los hombres ante Su Ley. La sorprendentemente rápida democratización de la "contracultura" elitista de los filósofos, llevada a cabo por los líderes de la Iglesia cristiana, fue la más profunda revolución del periodo clásico tardío. Quien lea o estudie los escritos y papiros cristianos (como los textos hallados en Nag Hammadi) observará que las obras de los filósofos, aunque fueran ignoradas en gran medida por el notable medio de las ciudades, penetrarían con la predicación y la especulación cristianas hasta formar un grueso sedimento de nociones morales que se difundieron entre millares de personas humildes. A finales del siglo III, tales obras se habían puesto a disposición de los habitantes de las principales regiones mediterráneas en las lenguas más difundidas entre las clases bajas —a saber, el griego, el copto, el sirio y el latín—. Para comprender cómo sucedió esto, debemos remontarnos algunos siglos y dirigir la mirada a una región muy distinta —la Palestina de Jesús—. Después tendremos que retornar sobre nuestros pasos y, atravesando sectores muy diferentes de la sociedad humana, seguir el ascenso de las iglesias cristianas desde la misión de san Pablo hasta la conversión de Constantino en el año 312.

La nueva antropología

Pasar de las elites de la época antoniniana —siglo II y principios del III d.C.— al mundo del judaísmo tardío —del siglo II a.C. en adelante— equivale a dejar atrás una moral firmemente enraizada en el sentido de la distancia social y penetrar en el mundo de una nación afligida. En el centro de la ansiedad social se encuentra, no las fronteras que separan a una elite indiscutida y fundamentalmente coherente de sus subordinados tradicionales, sino la supervivencia de un grupo muy diferenciado.

De la solidaridad…

La preservación de las tradiciones de Israel y la continua lealtad de los judíos a las mismas y entre sí constituyen ahora un tema central común a diferentes personajes judíos, tales como los seguidores de Jesús de Nazaret, de san Pablo o de los sabios rabinos posteriores —por no mencionar las experiencias comunales de los esenios y la comunidad de Qumrân—. Raras veces nos enfrentamos en la historia del mundo antiguo a una tan explícita necesidad de movilizar enteramente a la propia personalidad en servicio de una ley religiosa, así como, consiguientemente, de promover al máximo el sentido de la solidaridad entre los miembros de una comunidad amenazada.

Pero ahora los justos han sido reunidos
y los profetas se han dormido
y nosotros también hemos dejado la tierra
y Sión nos ha sido arrebatado
y ya no tenemos más que al Todopoderoso y Su Ley.

Más rara todavía, en la literatura antigua, es la clara y persistente expresión del lado más sombrío de esa preocupación por la lealtad y la solidaridad —un temor sin alivio a que los participantes sean incapaces de entregarse completamente a tan exigente empresa—. Pues sólo con esa lealtad total podrá remontarse la aflicción de Israel:

Por tanto, si ordenamos y gobernamos nuestros corazones nos será devuelto cuanto hemos perdido.

El “corazón” sobre el que reposaba esperanza tan grandiosa se convirtió en el objeto de profundas y pesimistas indagaciones. Como ingenieros que, enfrentados a la masa de un edificio que se desmorona, se ven abocados a concentrarse en sus

menores fisuras, y a prestar atención a las estructuras cristalinas, nunca antes examinadas, de los metales que la soportan, así los escritores judíos tardíos escudriñaron en el corazón del hombre. Al igual, una vez más, que ingenieros atentos al desgaste y los puntos de ruptura de aquellos metales, esos autores registraron con particular precisión y cuidado las "áreas de intimidad negativa", las peligrosas opacidades del corazón que amenazaban impedir la entrega toda de la personalidad a la vigencia de Dios y los correligionarios judíos (o cristianos).

… a la intimidad

De estos siglos, dominados por la ansiosa exigencia de solidaridad que dentro de sí vio desarrollarse un grupo amenazado, emergió al cabo un sentido agudo y negativo de lo privado. Lo que existe de más privado en el individuo, los sentimientos y motivaciones más ocultas de la persona, los resortes de la acción que permanecen impenetrables para el grupo, "los pensamientos del corazón", eran observados con una atención especial como posible fuente de tensiones, es decir, de fisuras en la solidaridad ideal de la comunidad religiosa.

Se trata de un modelo distinto de hombre. El elemento fundamental es el "corazón" humano, que se presenta como núcleo de motivaciones, reflexiones y objetivos imaginarios; idealmente, debe ser "simple", "sencillo" —es decir, transparente a las demandas de Dios y del prójimo—. Por supuesto, se observa que normalmente el corazón es "doble": las personas con "doblez de corazón" se separaban de Dios y del prójimo retirándose a los traicioneros terrenos de la intimidad negativa, al abrigo, esto es, de sus exigencias genuinas. De ahí los rasgos tajantes que presentan las relaciones de los judíos, y más tarde de los cristianos, con el mundo sobrenatural. Escudado contra la mirada del hombre por la "intimidad negativa", el corazón se considera totalmente público a los ojos de Dios y de Sus ángeles:

> Cometer una transgresión en secreto es como apartar la Divina Presencia.

En el siglo I a.C., esta creencia se apoya, con diversos grados de apremio y brusquedad, en la firme convicción de que el estado social, actualmente gobernado por la "doblez del corazón", dejará paso entre los verdaderos herederos de Israel, gracias a la acción de Dios, a una época de absoluta transparencia recíproca y para con Dios. En esa comunidad, auténtica y redimida, las tensiones del "mal corazón" quedarán eliminadas. Respaldada por una intensa creencia en el fin de los Tiempos y en el Juicio Final, aquella elevada esperanza afirmaba que un estado de solidaridad completa, y de transparencia frente a los demás, es el estado predestinado y natural del hombre social, un estado desgraciadamente perdido en el curso de la historia, pero que será recuperado al final de los tiempos. Muchos grupos creían que una

comunidad religiosa podía presagiar las condiciones ideales que habían de lograrse definitivamente al final de los tiempos. La primera comunidad cristiana cree en el advenimiento presente del Espíritu Santo entre los verdaderos herederos de Israel. Sus adeptos pueden tener la esperanza de gozar, aunque sólo sea bajo la forma atormentadoramente fugaz de la posesión, de los solemnes momentos en que emergen a la luz las "cosas ocultas del corazón", al tiempo que la comunión de los "santos" se mantiene indivisa y con los corazones desvelados ante la presencia misma de Dios. Se trata de una visión de solidaridad sin fisuras —y, por consiguiente, de permeabilidad total de la persona privada a los requerimientos de la comunidad religiosa— cuya presencia llega a hacerse obsesionante ante el mundo antiguo de los últimos siglos.

Una comunidad asediada de dificultades

Cuando evocamos el ascenso del cristianismo en las ciudades mediterráneas nos referimos al destino de una parte del judaísmo sectario especialmente frágil y estructuralmente inestable. La misión de san Pablo (del 32 al 60 aproximadamente) y otros "apóstoles" consistió en "reunir" a los gentiles en un nuevo Israel que el mesianismo de Jesús les entregará al final de los tiempos. En la práctica, este nuevo Israel se estableció inicialmente entre los paganos que fueron atraídos, con distintos grados de compromiso, por las influyentes comunidades judías de las ciudades del Asia Menor y el Egeo, y por los muchos judíos de la misma Roma. El nuevo Israel se considera como una "unión": Jesús, en tanto que Mesías, había "derribado" los anteriores "muros de separación". Pablo enumera en sus cartas el catálogo tradicional de los grupos enfrentados —los judíos y los gentiles, los esclavos y los hombres libres, los griegos y los bárbaros, los hombres y las mujeres— para terminar afirmando que todas esas categorías han sido borradas de la nueva comunidad. La única iniciación al grupo —un simple baño purificador— es ilustrada por Pablo como un "desprenderse" de las anteriores categorías sociales y religiosas y un "revestirse" de Cristo. Esto es, Pablo pensaba en la adquisición por los fieles de una única personalidad sin fisuras, compartida entre los miembros todos de la comunidad, como corresponde a unos "hijos de Dios" recientemente adoptados "en Cristo".

Se trataba del poderoso espejismo de una comunidad fundida, gracias a la suspensión milagrosa de todas las anteriores formas de diferenciación, en una nueva solidaridad; al tiempo, el espejismo reverbera en el horizonte de aquellos hombres y mujeres cuya situación real en el seno de la sociedad romana convertía el logro de semejante unión en una esperanza destinada a permanecer incumplida, y, nada más que por ese motivo, tanto más intensamente fundamental para sus preocupaciones morales. Los primeros cristianos convertidos carecían de la posición social que habría permitido el cumplimiento del poderoso ideal de indiferenciada solidaridad "en Cristo" defendido por Pablo. Los mecenas y discípulos de Pablo y sus sucesores no

eran almas simples, ni los humildes y oprimidos que pretende la imaginación romántica moderna. De haberlo sido, quizá sus ideales se habrían materializado con mayor facilidad. Por el contrario, eran moderadamente ricos y con frecuencia grandes viajeros: estaban abiertos a toda una gama de contactos sociales y de posibilidades de elección y, por tanto, se veían expuestos al conflicto de la "doblez del corazón" en mucho mayor medida que, por ejemplo, los pobres campesinos pertenecientes al "Movimiento de Jesús" palestino, o los miembros de la sedentaria y cerrada colonia judía de Qumrân. "Seguir a Jesús" recorriendo todos los pueblos de Palestina, "escoger la Ley" abandonando "la voluntad del propio espíritu", ingresar en algún grupo monástico encaramado en los confines del desierto de Judea exponía evidentemente a los fieles a una gama de elecciones piadosamente más restringida que la experimentada por los hombres y mujeres de la "unión de los santos" en grandes y prósperas ciudades como Corinto, Éfeso y Roma. En la historia de las iglesias cristianas de los dos primeros siglos podemos contemplar la existencia de una rica veta de material humano muy distinta de la que ya conocemos entre los "bien nacidos" de las ciudades y los aldeanos de los Evangelios.

Hermas

Basta con observar la comunidad cristiana romana del año 120 d.C., aproximadamente, tal como la muestran las visiones resumidas en el *Pastor* de Hermas, para comprender lo que todo ello significó. Este grupo religioso contiene cuantos elementos, a la vista de cualquier estudioso en religiones antiguas, se presentan como contradictorios con una comunidad "paulina" urbana; y tal fue el caso. Hermas fue un profeta obsesionado por salvaguardar entre los creyentes la solidaridad propicia de los "corazones simples". Deseaba intensamente para su comunidad una inocencia "infantil" y libre de engaño, de ambición y de la ansiedad propia de la "doblez del corazón". Sin embargo, sus temores nos permiten entrever un grupo cuyos pecados son a la vez una medida de su éxito en la sociedad. La Iglesia de Roma se apoyaba en ricos, cuyos contactos con la sociedad pagana en general les valían protección y prestigio. Los corazones de los cristianos, como cabía prever, estaban divididos entre las exigencias de solidaridad y trato abierto entre los fieles y la preocupación por la administración de sus empresas comerciales (y, consiguientemente, por sus contactos con amigos paganos). Se afanaban por la riqueza de sus hogares y el éxito de sus hijos. A pesar de constituir tales hombres una fuente perpetua de ansiedad y tensiones provocadas por la "doblez del corazón", Hermas no duda en atribuirles un papel fundamental en una comunidad cristiana acomodada: eran la madera sólida y seca por la que trepaba abundante la viña de una comunidad religiosa próspera y bien articulada.

"Paciente, nada dado a la indignación, siempre con una sonrisa", el profeta no era, sin embargo, un alma cándida. Esclavo próspero y sofisticado de un hogar urbano,

padeció una fuerte atracción sexual por su propietaria, que, si bien era una buena dama cristiana, ¡siempre esperaba su ayuda para salir desnuda de sus baños en el Tíber! Fue testigo de los estragos del engaño y de los arreglos conducidos con "doblez de corazón" entre los ricos patronos cristianos, los sacerdotes y los profetas rivales. Sin embargo, gran parte de su mensaje lo redactó sobre un trasfondo de idilio arcádico clásico; nuestro denunciador del contagio de la riqueza con "doblez de corazón" alcanzó a tener sus visiones en una pequeña y bien cuidada viña que poseía en la zona residencial de las afueras de Roma.

En conjunto, como dice Ortega y Gasset, "las virtudes que no poseemos son las que más cuentan para nosotros". Gran parte de la historia de las primeras iglesias cristianas consiste en una búsqueda urgente de equilibrio entre personas cuyo ideal —la lealtad de "los corazones simples" entre sí y respecto de Cristo— se veía constantemente erosionado por la complejidad objetiva de su posición en la sociedad mediterránea. Examinemos brevemente el significado de esa búsqueda de solidaridad en las comunidades cristianas urbanas de los años anteriores al 300, prestando especial atención a la manera en que la moral sexual cristiana asumió la carga de representar, en la misma Iglesia y frente al mundo exterior, un nuevo ideal de solidaridad en una forma nueva de comunidad religiosa.

La invención de la disciplina

Pablo escribió a la comunidad de Corinto, probablemente en la primavera del año 54, que "Dios no es el autor de la confusión sino de la paz, como en todas las iglesias de los santos". Al igual que en otras muchas ocasiones, escribía para imponer su propia interpretación en torno a una situación de complejidad irresoluble (en este caso concreto, para subrayar la necesidad de predicar en lenguas que todos puedan comprender). Como hemos visto, las iglesias cristianas de las ciudades dependían de prósperos y respetables cabezas de familia. Los miembros de esas familias podían muy bien acoger favorablemente ciertos rituales de solidaridad indiferenciada. Pero la vida en un medio urbano no podía cimentarse en esos momentos tan especiales, a menos que se viviera permanentemente entre los desarraigados y marginados —lo que no fue el caso de las comunidades urbanas cristianas de los tres primeros siglos —. Si la "sencillez de corazón" había de sobrevivir en las iglesias cristianas, y hacerlo, ante los ojos de un mundo pagano suspicaz, en el escenario de una vida pública sujeta a confrontaciones permanentes, era imprescindible la fijación de una vida grupal conscientemente estructurada con arreglo a ciertas normas flexibles de comportamiento.

De ahí la paradoja del ascenso del cristianismo como fuerza moral en el mundo pagano. Ese ascenso modificó profundamente la textura moral del mundo romano tardío. Sin embargo, en las cuestiones morales, los líderes apenas aportaron ninguna innovación. Lo que hicieron fue mucho más crucial. Crearon unos grupos cuya

excepcional voluntad de solidaridad frente a las tensiones internas garantizaba que sus miembros practicaban lo que los moralistas paganos y judíos ya habían comenzado a predicar. La “sencillez de corazón”, por la que suspiraba un hombre como Hermas, se lograría en la próspera comunidad romana no tanto merced a las obras indiferenciadas del Espíritu como a través de una íntima disciplina de grupo estrechamente ligado, cuyas actitudes morales fundamentales sólo diferían de las de sus vecinos paganos y judíos en la urgencia con que eran adoptadas y puestas en práctica.

Sin embargo, es importante observar desde el principio mismo la diferencia crucial entre la moralidad general, que los grupos cristianos hicieron suya, y los códigos de conducta corrientes en las elites ciudadanas. Gran parte de lo que se invoca como característicamente “cristiano” en la moral de las iglesias antiguas era, en realidad, la moral característica de un segmento de la sociedad romana distinto del que conocemos a través de la literatura de los “bien nacidos”.

Era una moral de los socialmente vulnerables. En los hogares modestamente acomodados, el simple alarde de poder no era bastante a controlar a los propios esclavos y a las mujeres. Como resultado, tendía a ser más aguda la preocupación por el orden y el dominio íntimo de la conducta, así como mayor la fidelidad entre esposos y la obediencia dentro del hogar, realizado todo con “sencillez de corazón y temor de Dios”. La obediencia por parte de los servidores, los tratos equitativos entre socios y la fidelidad de los esposos contaban mucho más para hombres a quienes la infidelidad sexual, el engaño y la insubordinación de los escasos esclavos de la casa amenazaba en mayor medida que a los verdaderamente ricos y poderosos. Fuera del hogar, se desarrolló un sentimiento de solidaridad con una gama mayor de conciudadanos, en fuerte contraste con los notables de la ciudad, quienes, a lo largo de este periodo, continuaron viendo el mundo a través de las estrechas rendijas de su tradicional definición “cívica” de la comunidad urbana. El sentimiento de solidaridad era el compañero natural de la moral de los socialmente vulnerables. Por tanto, nada había de extraño, y mucho menos de específicamente cristiano, en la inscripción de la tumba —indiscutiblemente pagana— de un mercader de perlas griego que se encuentra en la Vía Sacra de Roma:

> (aquí) yacen encerrados los huesos de un hombre bueno, un hombre misericordioso, amante de los pobres.

La moral de los vulnerables

De ahí que la divergencia existente entre las clases superiores y el habitante urbano medio en sus respectivas actitudes de dar y compartir con los demás ofrezca un contraste especialmente llamativo. Los notables “alimentaban” a su ciudad. Esto es, se esperaba que gastaran grandes cantidades para mantener una sensación de diversión continua y prestigio en el ciudadano normal. Si ocurría que esos

“alimentos” llegaban efectivamente a aliviar alguna aflicción entre los más pobres del lugar, ello se consideraba como un mero subproducto del alivio de que se beneficiaban todos, los ricos tanto como los pobres, por el hecho de ser “ciudadanos”. Un gran número de los verdaderos habitantes de la ciudad, y con mayor frecuencia los auténticamente pobres —como los esclavos y los inmigrantes— quedaban excluidos de ese “alimento”. Sobre todo, esas enormes sumas se entregaban a la “ciudad” y a sus “ciudadanos”: se entregaban para realzar el estatus del cuerpo cívico en su conjunto y no para mitigar un estado particular de la aflicción humana, concretado en la categoría especial de los “pobres”. Las donaciones individuales podían considerarse como magníficos despliegues de fuegos artificiales: servían para celebrar grandes ocasiones —el poder y la generosidad de los patronos, el esplendor de la ciudad—. La idea de una corriente regular de donaciones en forma de limosnas para la categoría permanente de los afligidos, los pobres, estaba más allá del horizonte de esas personas.

La visión de los socialmente vulnerables era más monótona. Estas gentes advierten, cotidianamente, que existe una relación entre la “superfluidad” que disfrutan los modestamente acomodados y la “falta de medios” que experimentan sus vecinos más pobres. Además, ese desequilibrio podía remediarse, o al menos atenuarse, recurriendo a la distribución de sumas muy pequeñas, como las que se encontraban al alcance de cualquier casa modesta de la ciudad o de cualquier “granjero próspero” entre campesinos pobres. Igualmente, era obvio desde hacía mucho tiempo, para las comunidades judías, al igual que lo sería para los cristianos, que las gentes insignificantes tenían la posibilidad de mantener un pequeño margen de independencia económica en un mundo hostil recurriendo a modestas medidas de apoyo mutuo.

Ofreciendo limosnas y la posibilidad de empleo a los miembros más pobres de su comunidad, los judíos y los cristianos podían proteger a sus correligionarios contra el empobrecimiento y, por consiguiente, contra la absoluta vulnerabilidad frente a los acreedores o patronos paganos. Sobre este trasfondo social preciso empezamos a comprender por qué la práctica de la limosna llegó pronto a convertirse en un símbolo sonado de solidaridad entre los amenazados grupos de creyentes. La sustitución final de un modelo de sociedad urbana que había hecho hincapié en el deber que tenían los “bien nacidos” de alimentar a su ciudad por otro basado en la idea de la solidaridad implícita de los ricos para con las aflicciones de los pobres sigue siendo uno de los ejemplos más claros del paso de un mundo clásico a otro posclásico y cristianizado. Ese cambio había comenzado ya en el siglo II en las comunidades cristianas.

Aun sin contar con la participación de las iglesias cristianas, podemos detectar el lento ascenso, junto a los códigos “cívicos” de los notables, de una moral claramente distinta y basada en un ámbito diferente de experiencia social. Ya a principios del siglo III, mucho antes del establecimiento de la Iglesia cristiana, ciertos aspectos del

derecho romano y de la familia romana habían sido alcanzados por una sutil variación en la sensibilidad moral de la mayoría silenciosa de las provincias del Imperio. El matrimonio respetable se amplió hasta incluir a las familias de esclavos. Los emperadores asumían cada vez más la apariencia de guardianes de la moralidad privada. Incluso el suicidio, esa orgullosa afirmación del derecho de los “bien nacidos” a disponer, si fuera necesario, de su propia vida, llegó a ser tachado de “trastorno” antinatural.

Nueva moral sexual

Sin embargo, fue la Iglesia cristiana la que asumió esta nueva moral y la sometió a un sutil proceso de cambio haciéndola más universal en su aplicación y mucho más íntima en sus efectos sobre la vida privada del creyente. Se adoptó entre los cristianos una variante sombría de la moral popular para facilitar la búsqueda urgente de nuevos principios de solidaridad cuyo objetivo era penetrar más profundamente que nunca en el individuo a través de la sensación de la mirada de Dios, el temor de Su Juicio y un poderoso sentimiento de compromiso con la unidad de la comunidad religiosa.

Basta con que nos volvamos hacia los hogares cristianos y observemos las estructuras del matrimonio y de la disciplina sexual que surgió en ellas a lo largo de los siglos II y III para apreciar la amplitud de los cambios ocurridos en los ideales morales de las iglesias.

Observando las comunidades cristianas de finales del siglo II, el médico Galeno quedó sorprendido por su austeridad sexual:

> Su desprecio de la muerte se nos hace patente todos los días, al igual que su autodominio en la cohabitación. Pues no sólo hay hombres, sino también mujeres que se abstienen de cohabitar durante toda su vida; y cuentan asimismo con individuos que han alcanzado mediante la autodisciplina y el autocontrol un nivel no inferior al de los verdaderos filósofos.

Por fuera, los cristianos practicaban una moral sexual austera, fácilmente reconocible y aclamada por los extraños —plena renuncia sexual por parte de algunos, insistencia en la concordia marital entre esposos (como la que hemos observado que comenzaba a impregnar la conducta pública de las elites, aunque por motivos diferentes) y profunda desaprobación de los segundos matrimonios—. Ésta es la superficie que se presenta constantemente a los extraños. Al carecer de las claras fronteras rituales que en el judaísmo proporcionaban la circuncisión y las leyes dietéticas, los cristianos tendieron a hacer que su excepcional disciplina sexual asumiera el peso de manifestar la diferencia que los separaba del mundo pagano. El mensaje de los apologistas cristianos era semejante al de los posteriores admiradores del celibato sacerdotal, según la descripción de Nietzsche; invocaban la creencia según la cual una persona excepcional en este punto lo es igualmente en otros aspectos.

Por este motivo, es importante ser claro en lo que respecta a las nuevas estructuras internas en que se apoyaba lo que en la superficie podía parecer no más que una moral austera admirada de buena gana por el hombre medio. Los hechos banales de la disciplina sexual tenían asiento en una estructura más profunda de preocupaciones específicamente cristianas. Desde san Pablo en adelante, se esperaba que la pareja casada constituyese nada menos que una analogía microcósmica de la solidaridad entre los "simples de corazón" del grupo. Aun cuando las relaciones entre maridos y esposas, amos y esclavos, podían verse turbadas por las obras del Espíritu Santo durante las indiferenciadas "reuniones de los santos", aun así, se confirmaban inequívocamente en el hogar cristiano: pues, en sí mismas, esas relaciones reflejaban la idea de que en semejante fidelidad y obediencia se manifestaba de un modo especialmente transparente el preciado ideal de la "sencillez de corazón" genuina.

Primera razón de la continencia

Con el entusiasmo moral característico de un grupo que busca activamente las ocasiones de poner a prueba su voluntad de cohesión, las comunidades urbanas cristianas abandonaron incluso los mecanismos normales en los que habían confiado los varones judíos y paganos para disciplinar y satisfacer a sus compañeras. Rechazaban el divorcio y consideraban las segundas nupcias de los viudos con profunda desaprobación. Las razones que llegaron a aducir eran tomadas con frecuencia de las máximas de los filósofos. Le habría gustado a Plutarco: una moralidad marital excepcional, practicada ahora por hombres y mujeres modestamente acomodados, revelaba una voluntad igualmente excepcional de orden:

> Un hombre que se divorcia de su mujer admite que ni siquiera es capaz de gobernar a una mujer.

Las comunidades cristianas podrían haberse contentado con esto. La moralidad marital cabía ser invocada como una manifestación especialmente reveladora de la voluntad de "sencillez de corazón" del grupo. El adulterio y las intrigas sexuales en las parejas casadas se prestaban a ser interpretadas como síntomas privilegiados del "área de intimidad negativa" ligada a la "doblez de corazón". Sin el margen de tolerancia que la ciudad antigua otorgaba a los hombres de clase elevada para que pudieran dar salida a sus impulsos adolescentes mediante una práctica relativamente libre de la sexualidad, las parejas jóvenes habrían de casarse pronto, tan cerca de la pubertad como fuera posible a ambas partes, mitigando así, mediante el matrimonio legítimo, los trastornos provocados por las tensiones de la atracción sexual. A las mujeres y, ocasionalmente, incluso a los hombres, les esperaba la doble disciplina del matrimonio temprano y de la conciencia de la penetrante mirada de Dios introduciéndose en los rincones más escondidos de su alcoba. Al evitar las segundas nupcias, la comunidad podía asegurarse un constante suministro de venerables viudas

y viudos disponibles para dedicar sus energías y su tiempo al servicio de la Iglesia. Menos expuestos que los notables a las tensiones aparejadas al ejercicio del verdadero poder —la corrupción, el perjurio, la hipocresía, la violencia y la ira—, estos tranquilos ciudadanos "de condición media" podían expresar su preocupación por el orden y la cohesión en la esfera, fundamentalmente doméstica, de la disciplina sexual.

Además, la turbadora facilidad con que se sabía que los sexos se mezclaban en las reuniones rituales de los cristianos seguía siendo fuente de sincero disgusto para los paganos respetables. Los extraños evitaban hablar con los cristianos por ese motivo. Cierto cristiano contemporáneo de Galeno solicitó permiso al gobernador de Alejandría para poder castrarse, pues ¡sólo así podría librarse a sí mismo y a sus correligionarios de la acusación de promiscuidad! En un orden más humilde de cosas, las dificultades de buscar partido a los jóvenes, y en especial a las muchachas, en una comunidad deseosa de evitar matrimonios mixtos con paganos hacía que las cuestiones de control sexual se vivieran con una intensidad mayor que en el caso de otras comunidades más establecidas, y que la moral consiguiente fuera mucho más evidente para los extraños y se aplicara mucho más rigurosamente a los creyentes.

El celibato, como "índice"

Esas presiones explican en gran medida el tono moral de la comunidad cristiana. Lo que no pueden explicar es la revolución adicional por medio de la cual la renuncia sexual —es decir, la virginidad desde el nacimiento, la continencia absoluta prometida en el bautizo o, al menos, la continencia adoptada por los matrimonios o los viudos— se convirtió en el fundamento del liderazgo masculino en la Iglesia cristiana. A este respecto, el cristianismo hizo *il gran rifiuto*. Exactamente en los mismos siglos en que la institución rabínica alcanza preeminencia en el judaísmo al aceptar el matrimonio como condición casi obligatoria de la sabiduría, los líderes de las comunidades cristianas tomaron el sentido diametralmente opuesto: el acceso al liderazgo llegó a ser asociado en la comunidad cristiana con un celibato casi obligatorio. Raras veces se ha erigido una estructura de poder con tanta rapidez y nitidez de contorno, basándose en un acto de renuncia tan íntimo. Lo que ya había percibido Galeno a finales del siglo II es lo que posteriormente distinguiría al cristianismo, en los siglos siguientes, tanto del judaísmo como del Islam.

Comencemos desechando una difundida explicación de este hecho. Se dice que en el mundo pagano ya prevalecía un vivo disgusto por el cuerpo humano. Se supone, por tanto, que cuando la Iglesia cristiana se alejó de sus raíces judías, en las que prevalecían actitudes optimistas para con la sexualidad y el matrimonio, consideradas como parte de la creación divina, los cristianos adoptaron los menos alegres principios de su entorno pagano. Un punto de vista semejante no se tiene en pie. El fácil contraste entre el pesimismo pagano y el optimismo judío descuida la

importancia de la renuncia sexual como medio de alcanzar la “sencillez de corazón” en el judaísmo radical del que surgió el cristianismo. Además, los posibles orígenes de una tendencia tal pueden ser extremadamente diversos, pero en sí mismos no explican su función; es decir, la constelación distintiva de ideas que hará cristalizar la renuncia sexual como signo de un liderazgo específicamente masculino en las comunidades cristianas de los siglos II y III.

En lugar de ello, preguntémonos, no por qué pudo llegar a tratarse con semejante recelo el cuerpo humano en la Antigüedad tardía, sino todo lo contrario: por qué se distingue al cuerpo mismo presentándolo, de forma consistente y en términos sexuales, como lugar de imaginarios escondrijos para motivaciones específicamente sexuales y como centro de unas estructuras sociales que ahora se enuncian coherentemente en términos también sexuales —es decir, como si el cuerpo, antes que nada, estuviese impelido por una fuerza tal y específicamente sexual hacia el matrimonio y la reproducción—. De ahí que debamos preguntarnos por qué se permitió que esta constelación concreta de percepciones acerca del cuerpo soportara un peso tan enorme en los primeros círculos cristianos. Lo que cuenta es la intensidad y la particularidad de la “carga”, no el hecho indudable de que la misma se expresara frecuentemente en unos términos brutalmente negativos que acaparan la atención del lector moderno, al que, comprensiblemente, hiere semejante lenguaje.

Es aquí donde la frontera entre cristianismo y judaísmo era más evidente. Tal como lo presentaban los rabinos, la sexualidad es una compañera permanente de la personalidad. Aunque ingobernable en potencia, puede ser sometida y moderada —como las mujeres, a las que se honraba por ser necesarias para la existencia de Israel, a la vez que se les prohibía inmiscuirse en los asuntos serios de la sabiduría masculina—. Se trata de un modelo que se basa en el control y el aislamiento de un aspecto irritante pero necesario de la existencia. Entre los cristianos se produjo todo lo contrario: la sexualidad se convirtió en una medida dotada de fuerte carga simbólica precisamente porque se consideraba posible su desaparición en el individuo comprometido y porque se pensaba que esa desaparición registraba, de modo más significativo que ninguna otra transformación humana, las cualidades necesarias para el liderazgo de la comunidad religiosa. La eliminación de la sexualidad —o, más humildemente, el apartarse de la sexualidad— era visto como un indudable estado de disponibilidad para Dios y para los propios compañeros, un estado que se encontraba ligado al ideal de la persona “sencilla de corazón”.

La Iglesia

El nuevo espacio público

El ascenso del liderazgo masculino en la Iglesia cristiana nos lleva al reinado de Constantino y aún más allá. Lo que las muchas formas del celibato tenían en común desde la primera época fue el impulso de crear un espacio "público" claramente delimitado en el seno de la vaga federación de hogares que componían la comunidad cristiana. Ese espacio "público" se creó en el cuerpo de los mismos líderes. Para la comunidad cristiana, el celibato, cualquiera que fuera el modo en que se abrazara, significaba el apartamiento de lo que se tenía por una de las más íntimas fuentes de motivación, así como el desmantelamiento de un lazo social de todo punto necesario a la continuidad y la cohesión de la sociedad normal. Su efecto era colocar a la sociedad de la Iglesia, gobernada y públicamente representada por hombres célibes, frente a la sociedad del "mundo", en la que el orgullo de los hombres con "doblez del corazón", la ambición y las estériles solidaridades de familia y parentesco hacían estragos sin control alguno.

Ese celibato asumía frecuentemente la forma de una abstinencia absoluta entre los casados. Solía abrazarse en la madurez, y más tarde se impondría a los sacerdotes a la edad de treinta años. Fue bajo esta forma como llegó el celibato a convertirse en regla habitual para el clérigo urbano medio en la época antigua tardía. No se trata de una renuncia demasiado espectacular. Los hombres antiguos consideraban que la sexualidad era una sustancia volátil que se gastaba rápidamente en los "calores" de la juventud. Las duras realidades de la mortalidad en la sociedad antigua aseguraban un suministro permanente de viudos serios, disponibles al principio de su madurez, cuando estaban "agotadas ya todas las pasiones" y eran libres de entregarse a las alegrías más públicas del puesto de clérigo. De este modo el celibato señalaba inequívocamente la existencia de una clase de personas que eran fundamentales para la vida "pública" de la Iglesia, precisamente por estar apartadas ya para siempre de lo que era tenido por lo más privado de la vida del lego cristiano medio en el "mundo". Evocando erróneamente al *Pastor* de Hermas un siglo después, Orígenes se refería ahora a los "casados", y ya no sólo a los ricos, como la madera sólida y estéril por la que trepaba la vida de la Iglesia.

El celibato, en el sentido estricto de abrazar un estado de abstinencia sexual permanente, era algo desacostumbrado para los hombres públicos del mundo romano.

Cuando visitó Milán, san Agustín envidió la enorme influencia y privanza con los poderosos de san Ambrosio, el obispo cristiano; ahora bien, pensando en sí mismo como un hombre en la flor de la edad a quien la posición social daba un acceso libre al goce sexual, Agustín admite, con relación al obispo, que "su estado de celibato parece ser enormemente duro de soportar".

Para que unos hombres activos llegaran a crear un espacio "público" en sus propios cuerpos renunciando al matrimonio, dicho espacio debería ser evidente, incluso atractivo, y la necesidad por parte de la comunidad de un espacio público definido de tan drástico modo en las personas de los dirigentes hubo de ser, realmente, muy apremiante.

La Iglesia en el poder

Tal ciertamente, fue el caso de la Iglesia cristiana del siglo III. Hacia el año 300 se había convertido en una institución pública, en todo salvo el nombre. En 248 la Iglesia de Roma contaba con un personal de 155 clérigos y mantenía a unos mil quinientos pobres y viudas. Semejante grupo, distinto de la congregación regular, era por sí solo tan grande como la mayor de las corporaciones de la ciudad. De hecho, era un grupo enorme en una ciudad donde los miembros de los grupos de culto y las cofradías funerarias podían contarse en veintenas, no centenas.

Más reveladoramente quizá, el papa Cornelio exhibió esas impresiones estadísticas en apoyo de su pretensión a ser considerado obispo legítimo de la ciudad. Cipriano, partidario suyo, se cuida de destacar la "delicadeza moral y virginal continencia" que hacían repugnante a Cornelio el agarrarse a un alto cargo.

Con las enormes responsabilidades y recursos que están en juego en todas las ciudades importantes del Imperio, el celibato y la lengua del poder debían coincidir en el escenario más amplio de la vida urbana de Roma. Manteniéndose célibes y, por tanto, desligados "del mundo", a finales del siglo III los obispos y clérigos cristianos se habían convertido en una elite igual de prestigiosa, a los ojos de sus admiradores, que las elites tradicionales de los notables urbanos.

Fue esta Iglesia, firmemente dirigida ahora por tales líderes, la que recibía con la conversión del emperador Constantino en 312 una posición plenamente pública que, a lo largo del siglo IV, demostró ser decisiva e irreversible. Pero ahora volvamos atrás para considerar la transformación de las elites ciudadanas y de sus ciudades durante el periodo que precedió a los largos reinados de Constantino y sus hijos y culminó en ellos.

Una nobleza al servicio del emperador

El imperio que Constantino gobernó como cristiano declarado desde 312 hasta 337 era muy distinto de la sociedad urbana "clásica" de los Antoninos que hemos

visto al principio. La aplastante realidad de un imperio mundial, presente desde el principio, llegó finalmente a hacerse presente en las ciudades. A partir de 230 se hizo necesario proceder a aumentos perceptibles de los impuestos para mantener la unidad y la defensa del Imperio. En las condiciones de la economía antigua esos aumentos significaban mucho más que un aumento en la proporción del excedente que se apropiaba la administración imperial. Para obtener un acceso libre de impedimentos a esos excedentes había que reestructurar la misma sociedad de las clases elevadas. Se abandonan las antiguas exenciones locales y la antigua resistencia a perjudicar la posición de los ricos mediante una imposición directa. La intervención directa en los asuntos de la ciudad se convirtió en la norma de la administración imperial.

No obstante, esa imposición no significó la desaparición de las ciudades mismas y, menos aún, la eliminación de las elites tradicionales. En lugar de ello, estas últimas modificaron su estructura. Los que ahora deseaban dominar su sociedad lo hacían añadiendo a su anterior posición de notables locales el nuevo papel de servidores del emperador. Respaldados por las enormes ventajas que les proporcionaba el acceso a la administración imperial, esas personas perdieron en gran medida su condición de "conciudadanos" que al modo tradicional compiten con un círculo de iguales para alimentar a su "dulcísima ciudad". Eran los *potentes*, los hombres con poder que controlaban sus ciudades en nombre del lejano emperador, de modo ostentoso y bastante insensible a las delicadas reservas del difuso grupo de pares de los "bien nacidos". Hemos observado, en el periodo antoniniano, las enormes presiones ejercidas sobre el notable medio a través de la invocación de una cultura compartida, y, especialmente, de una moral de la distancia social. Subrayando las diferencias insalvables que separaban a su clase de las demás, los "bien nacidos" de ese periodo habían podido considerarse como parte del grupo de los miembros intercambiables de una elite. En el siglo II y a principios del III, ese hincapié había enmascarado de hecho las crecientes desigualdades que se producían en las clases elevadas y el rotundo dominio en el seno de la misma clase alta de aquellos cuya posición dependía del servicio al emperador. Sin embargo, a finales del siglo III, estos hechos llegaron a ser aceptados como el esquema básico a que debía ajustarse la organización de la sociedad romana, si quería ésta sobrevivir.

El Imperio romano tardío era una sociedad dominada explícitamente por una alianza formada por los servidores del emperador y los grandes terratenientes, todos los cuales colaboraban para controlar a los campesinos contribuyentes y para afirmar la ley y el orden en las ciudades. El rotundo dominio de unos pocos a expensas de sus pares "bien nacidos" es una realidad establecida sin ambigüedad por los *potentes* de los reinados de Constantino y sus sucesores. Los códigos de conducta del hombre público cambiaron espectacularmente. Desde el punto de vista del hombre sobrio que gusta de recordar los antiguos códigos, el hombre público, el *potens,* florece ahora con indecencia. El vestido discreto y uniforme de la época clásica, que era común a todos los miembros de las clases elevadas —pensamos en la toga, símbolo del

dominio incuestionado de una clase de *nobiles* intercambiables— es abandonado en favor del uso de un vestido en cierto modo heráldico, diseñado para poner de manifiesto diferencias jerárquicas en el seno de las mismas clases elevadas. Estos nuevos ropajes iban desde las ondeantes togas de seda de los senadores y el traje casi uniforme de los servidores imperiales, con bordados que indicaban precisos rangos oficiales, hasta la túnica estudiadamente anónima que lucía, de modo igualmente explícito, el obispo cristiano. Antes había sido el cuerpo mismo, su aspecto externo en público y, en ocasiones —como sucedía en los baños públicos—, desnudo, el que emitía las señales más claras de pertenencia natural a una clase concreta. Ahora la envoltura del cuerpo refleja el rango de su poseedor, en forma de vestidos pesados y ceñidos, cada uno de cuyos adornos menciona explícitamente un puesto dentro de la jerarquía que culmina en la corte imperial.

En cuanto a la ciudad misma, en la mayor parte de las regiones del Imperio las condiciones económicas impedían por sí solas que siguiera siendo un lugar de expansión, un escenario en el que las necesidades de competencia de los notables pudieran manifestarse en edificios, espectáculos y formas de obsequio cada vez más suntuosos. No obstante, estos aspectos de la ciudad no se desvanecieron. Seguían manteniéndose en las grandes residencias imperiales de Tréveris, Sirmium y Constantinopla, así como en las ciudades más importantes, como Roma, Cartago, Antioquía, Alejandría y Éfeso. Pero el esplendor de las ciudades lo mantenían ahora el emperador y, en su nombre, los *potentes*. De ser por propio derecho un escenario intenso para el despliegue de las energías locales, la ciudad ha pasado a ser un microcosmos del orden y seguridad reinantes en el Imperio en su conjunto.

Villas y palacios

La urbe del siglo IV no se limita a ser un pálido reflejo de su pasado clásico. Gran parte de su decorado público había sido cuidadosamente preservado, incluidas las imponentes fachadas de sus antiguos templos paganos. En un número sorprendente de ciudades el gobierno imperial seguía procediendo a privilegiados repartos de alimentos, el acceso a los cuales permanecía, igual que en siglos anteriores, estrictamente limitado a los ciudadanos, sin consideración de su riqueza o pobreza personal. La misma administración mantiene grandes baños públicos en todas las ciudades importantes. El circo, el teatro —frecuentemente reformado en esta época para albergar despliegues cada vez más grandiosos, como batallas navales y cacerías de bestias salvajes— y, muy especialmente en Constantinopla, el hipódromo, sustituyeron a los antiguos espacios, tradicionalmente ligados al culto pagano público, como lugares donde se manifestaba solemnemente la lealtad de la urbe a sus gobernantes y, por tanto, a su propia supervivencia. Las asociaciones culturales apegadas a las ceremonias serias y debidamente llevadas a cabo se arracimaban en torno a esas reuniones con tanta intensidad como en las antiguas celebraciones

religiosas de los tiempos paganos. En Tréveris, Cartago y Roma —tres ciudades amenazadas y castigadas por los bárbaros en el siglo V— el populacho seguía creyendo que el debido desarrollo de los solemnes juegos circenses garantizaba, debido a su poder oculto y misterioso, la supervivencia de la ciudad.

Los *potentes* aparecen con menos frecuencia en el foro. Ahora tienden a dominar "sus" ciudades desde opulentos palacios y villas campestres, un poco aparte de los centros tradicionales de la vida pública. Sin embargo, no se trata de un refugio, sino más bien de una suerte de foro privado. Las habitaciones privadas de los apartamentos de las mujeres se hallan flanqueadas por amplios salones. Éstos, destinados a recepciones ceremoniales, están dotados frecuentemente de un ábside para pequeños banquetes-reuniones solemnes del grupo de iniciados que gobernaba la ciudad, muy distintos de los magníficos banquetes públicos abiertos de modo indiscriminado a clientes, libertos, amigos y conciudadanos, en los que, tres siglos antes, Plinio el Joven prodigaba sus reservas de vino deliberadamente mediocre y barato. Gran parte de las obras maestras del arte estatuario clásico que una vez se alzaron en templos y foros, o bien a su alrededor, acabaron descansando tranquilamente en los vastos patios y las entradas de esos palacios. Son símbolos del derecho de los *potentes* a absorber y preservar, de acuerdo con su propia situación, lo mejor de la urbe clásica. Estos hombres y sus subordinados no habrían podido creer fácilmente que el obispo cristiano y su creciente comunidad religiosa ofrecían algún tipo de alternativa a su propia visión de un mundo urbano restaurado y mantenido por el franco ejercicio de su propio poder y el de su señor, el emperador. A lo largo del siglo IV está lejos de ser algo seguro que la nueva Iglesia vaya a imponer sus propias ideas sobre la comunidad a la ciudad antigua, instalada en la última etapa de una existencia prolongada y cuidadosamente restaurada.

Una Iglesia rica y marginal

En el nuevo escenario urbano, el obispo cristiano y su iglesia no eran sino un elemento más. Ahora pueden edificarse magníficamente muchas iglesias gracias a las dádivas imperiales y siguiendo un trazado igualmente imperial —la *basílica*, edificio lleno de resonancias de la "sala de audiencias" del emperador y, consiguientemente, del trono del juicio de Dios, emperador invisible del mundo—. El clero puede recibir exenciones y privilegiadas asignaciones de alimentos. El obispo tiene acceso a los gobernadores y a los *potentes* para interceder sobre todo en favor de los pobres y los oprimidos —si bien, como observa Agustín, frecuentemente se le hacía esperar durante horas interminables en la antecámara de los grandes, mientras que otras figuras más importantes eran admitidas antes que él—. Por impresionante que pueda parecer, la Iglesia del siglo IV sigue siendo marginal en el *saeculum*, en un "mundo" cuyas principales estructuras habían evolucionado sometidas a las enormes y antiguas

presiones del poder y de la necesidad de seguridad y jerarquía. Para ese *saeculum* el cristianismo es algo periférico, incluso si ahora es la fe nominal de los poderosos.

La comunidad cristiana permanece unida por su muy particular espejismo de solidaridad. Ahora, ésta puede expresarse a plena luz del día a través de las peculiares ceremonias que se desarrollaban en la basílica del obispo. Así, aunque apenas sea ya una "reunión de los santos", la basílica cristiana sigue siendo un lugar del que las estructuras del *saeculum* continúan deliberadamente excluidas. La jerarquía secular era menos clara dentro de la basílica que en las calles de la urbe. A pesar de la nueva preeminencia del clero, a pesar de la cuidadosa segregación de hombres y mujeres situados, en la mayor parte de las ocasiones, a ambos lados de las enormes naves de la basílica, a pesar de la perenne capacidad de los poderosos para "brillar" entre la masa gris de sus inferiores gracias a sus espectaculares ropajes dominicales, bordados ahora píamente con escenas de los Evangelios, las basílicas cristianas siguen siendo el escenario de una reunión de hombres y mujeres y de personas de todas clases expuestas por igual, a los pies de la alta silla del obispo situada en el ábside, a los ojos indagadores de Dios. Sabemos que Juan Crisóstomo se hizo exquisitamente impopular en Constantinopla gracias a su costumbre de seguir individualmente con los ojos a los grandes terratenientes y cortesanos cuando entraban y salían de la basílica durante sus sermones, singularizándolos con penetrante y pública mirada como perpetradores de los pecados y males sociales que denunciaba desde su alta cátedra. Se trata de la antigua "libertad de palabra" del filósofo como crítico de los grandes, que ahora centra la atención de toda una comunidad urbana reunida por su clero en la "sala de audiencias de Dios". Una comunidad así, dirigida por personas tales, estaba destinada a intentar transformar la antigua urbe en una comunidad configurada a su propia y, en gran medida, insólita imagen.

A los ojos de estos líderes, la Iglesia es una nueva comunidad pública que se mantiene unida por la insistencia en tres temas, a los cuales se aplica un drástico enfoque, nuevo hasta ahora en el mundo antiguo; estos temas son: el pecado, la pobreza y la muerte. Estas tres oscuras y, aparentemente, anónimas nociones, estrechamente ligadas entre sí, colman el horizonte del cristiano antiguo tardío. Únicamente enfrentándose a ellas de un modo establecido en términos nada inciertos por el clero pueden ganar el hombre y la mujer medios la "ciudad de Dios", cuyas palpables delicias y placeres aún son evocados ante el espectador moderno por la inequívoca sensualidad de los mosaicos cristianos tardoantiguos y los rostros serenos y eternamente bellos de los santos, es decir, de los hombres y mujeres gratos a Dios y situados por Él, no en el más allá etéreo y aséptico de la imaginación moderna, sino en el antiguo "Paraíso de las delicias", "un lugar fertilizado por aguas refrescantes del que han huido el dolor, el sufrimiento y las lágrimas".

El pecado

La basílica cristiana albergaba una asamblea de pecadores, iguales en su necesidad del perdón de Dios. Las fronteras más firmes dentro del grupo eran las trazadas por el pecado. No se debe subestimar el elemento novedoso que encierra esa definición de la comunidad. Cuestiones que podían ser tan profundamente íntimas para el individuo como sus *mores* sexuales o sus opiniones sobre el dogma cristiano pueden ser juzgadas por los miembros del clero y justificar un sonado acto público de exclusión de la Iglesia cristiana. A lo largo de este periodo permanece vigente un sistema de penitencia plenamente público. La excomunión implicaba la exclusión pública de la Eucaristía y sus efectos sólo podían ser anulados mediante un acto igualmente público de reconciliación con el obispo. Así, en una basílica del siglo IV, la solidaridad pública se encontraba normalmente ligada al tema del pecado y al todavía más interesante "pecado intelectual" de la herejía, con una claridad que quedará difuminada en todas las épocas posteriores. El acceso a la Eucaristía supone una serie de actos de separación y adhesión que son totalmente visibles. El rebaño de los catecúmenos es conducido fuera del recinto cuando comienza la principal liturgia de la Eucaristía. La ceremonia comenzaba al llevar los creyentes sus ofrendas al altar. Al avanzar los fieles solemnemente para participar del "Alimento Místico", la única jerarquía fija en el seno del grupo cristiano quedaba puesta de relieve: primero los obispos y el clero, después los continentes de ambos sexos y los últimos de todos, los seglares casados. En el mismísimo fondo de la basílica, en el punto más lejano del ábside, permanecían los "penitentes" —aquellos a quienes sus pecados excluían de actos tan palpables de participación—. Moralmente humillados, vestidos por debajo de su condición, las barbas sin rasurar, esperaban, expuestos a la mirada ajena, el gesto público de reconciliación con su obispo. Ocasionalmente, la jerarquía del *saeculum* y la igualdad frente al pecado chocan entre sí produciendo unos resultados memorables: en Cesarea, Basilio rechazó las ofrendas del herético emperador Valente; en Milán, Ambrosio colocó al emperador Teodosio entre los penitentes —el gobernador del mundo desnudo de su ropaje y su diadema— por haber ordenado la masacre del pueblo de Tesalónica.

La pobreza

Los pobres también destacan mucho. Tullidos, indigentes, vagabundos e inmigrantes que huyen del campo frecuentemente afligido se acuclillaban a las puertas mismas de la basílica y dormían en los soportales que rodeaban sus demás patios. Estos pobres siempre eran mencionados en plural. Eran descritos en unos términos que no guardaban relación alguna con la previa clasificación "cívica" de la sociedad entre ciudadanos y no ciudadanos. Eran el desecho anónimo de la economía antigua. Es precisamente esta cualidad del anonimato la que los coloca en un lugar destacado; serán el medio por el que se reparan los pecados de los más afortunados miembros de la comunidad cristiana. Pues las limosnas a los pobres forman parte

esencial, tanto de la prolongada expiación de los penitentes como de la remisión moral necesaria para los pecados menores o “veniales” —verbigracia, los pensamientos ociosos e impuros, o la autoindulgencia— que no exigían penitencia pública.

La abyecta condición del pobre encierra una fuerte carga de sentido religioso. Simboliza la situación del pecador, que se encuentra en perpetua necesidad del perdón de Dios. La ecuación simbólica que equipara al pobre con el pecador afligido y abandonado de Dios se repetía insistentemente en los Salmos, que constituían la espina dorsal de la liturgia de la Iglesia, especialmente de sus ceremonias de penitencia. Sin ese simbolismo no podía darse la empatía mediante la cual el habitante urbano —acostumbrado a percibir en esas molestas ruinas humanas poco más que una amenazadora excepción a la armonía reinante en la antigua comunidad cívica de los conciudadanos— llegó a otorgar a los pobres una posición privilegiada como símbolo de la afligida condición del hombre, incluyendo a su propio ser pecador. La limosna se convierte en una poderosa analogía de la relación que existe entre Dios y el pecador. Los gimoteos que los pobres dirigen a los fieles cuando entran en la basílica a rezar no son más que el preludio de su propio y desesperado clamor por el perdón de Dios. Dice Juan Crisóstomo:

> Cuando te canses de rezar y sigas sin recibir, piensa cuán a menudo oíste a un pobre suplicar y no le escuchaste. No por extender las manos (en la actitud del *orans*) se te escuchará. Tiende la mano, no hacia el cielo, sino al pobre.

Ciertamente, el mismo anonimato del pobre ayudaba a mantener un sentimiento de solidaridad indiferenciada entre los pecadores dentro de la Iglesia. El ideal cívico según el cual los grandes están obligados a dar con generosidad también ejerce su presión en la Iglesia cristiana, pues supone que aquella generosidad manifiesta el derecho de los poderosos a controlar su comunidad. Después de todo, pocas basílicas se habrían edificado sin ese reflejo. Las más espectaculares eran las donadas por el emperador o las cabezas del clero; se trataba de las acciones de unos hombres dispuestos a dejar claro, a la antigua usanza, que eran las figuras que gozaban del derecho a “alimentar”, y por consiguiente controlar, a las congregaciones cristianas que se reunían en ellas. Los nombres de aquellos que depositan donativos en el altar son leídos en voz alta en las solemnes oraciones de ofrenda que preceden a la Eucaristía; con frecuencia esos nombres eran aclamados, como en la *belle époque* de la munificencia cívica. Sólo gracias a la noción de pecado podía esperarse alisar el perfil de una pirámide de patronazgo y dependencia tan confiada y de altos tonos. Lo que, por tanto, subrayaban los obispos era el hecho de que todos los miembros de la comunidad cristiana tenían sus pecados, y que toda cantidad entregada como limosna, por pequeña que fuera, sería bien recibida por los verdaderamente pobres. Por consiguiente, los llamativos perfiles del patronazgo de los grandes, manifestado en piedras, mosaicos, colgaduras de seda y relucientes candelabros al modo del *haut en*

bas de la antigua munificencia cívica quedan velados por la ligera pero continua llovizna de la limosna diaria que entrega el pecador cristiano medio al anónimo afligido.

Las mujeres ricas

Ciertamente, el mismo desamparo de los pobres los convertía en clientes ideales para un grupo ansioso de evitar las tensiones que crean las auténticas relaciones de patronazgo con clientes de verdad. De todas las formas de patronazgo a las que se sabe que estuvo prolongadamente expuesto el clero, la más peligrosa, y la más ignominiosa a los ojos de los extraños, era su estrecha dependencia de mujeres ricas. Desde Cipriano en adelante, la pobreza, y el papel desempeñado por las mujeres influyentes en la Iglesia son preocupaciones íntimamente ligadas. La riqueza de muchas vírgenes viudas y diaconisas originaba lazos de patronazgo y de humillante obligación entre el clero y las mujeres que a finales del siglo IV eran miembros de la aristocracia senatorial. Esa riqueza, y el patronazgo que llevaba aparejado, podían dedicarse entonces con mayor seguridad a los pobres, pues, como bien sabían muchos hombres de la Antigüedad, los pobres no podían ofrecer nada a cambio; su apoyo no servía de nada. Además, los estrictos códigos de separación entre sexos habían bloqueado a las mujeres el acceso al poder público en la Iglesia. Cualquier quiebra de los mismos provocaba escándalos, deliberadamente alimentados siempre que se producía la amenaza de que las mujeres pudieran detentar influencia en la Iglesia gracias al poder de su fortuna, su cultura o su energía superior. No obstante, esos tabúes no se aplicaban en modo alguno cuando la mujer desplegaba públicamente su patronazgo en caso de simple naufragio humano. En tanto que patrona de los pobres a través de sus limosnas, del cuidado de los enfermos y de los extranjeros en los hospicios, las mujeres acomodadas llegaron a disfrutar en las ciudades de todo el Mediterráneo de un auténtico estatus público que era extremadamente infrecuente en cualquier otro campo de la vida pública de los poderosos del Imperio tardío, jerárquico y dominado por los hombres.

El obispo

Patrón de los pobres y protector de las mujeres influyentes, cuya energía y fortuna podía encaminar al servicio de la Iglesia actuando como director espiritual de extensos grupos de viudas y vírgenes, el obispo alcanzó preeminencia en la urbe del siglo IV asociándose deliberadamente en público con esas clases cuya existencia había sido ignorada por el antiguo modelo “cívico” de los notables urbanos. En palabras de los Cánones de san Atanasio:

> El obispo que ama a los pobres es rico, y la ciudad y su región lo honrarán.

No cabe un contraste más acusado con la imagen cívica que los notables se atribuían dos siglos antes.

Creciendo a la vez que la urbe antigua, y lejos de ser la única dominante en ella durante el siglo IV, la comunidad cristiana había creado, no obstante, por medio de sus ceremonias públicas una nueva noción del espacio público en el que dominaba con aplomo un nuevo tipo de figura también pública: la de los obispos célibes. Éstos, respaldados ahora en gran medida por mujeres célibes, fundaban su prestigio en su capacidad de "alimentar" a una nueva categoría de personas, la anónima y profundamente "anticívica" categoría de los pobres desarraigados y desamparados. En el siglo V, las ciudades del Mediterráneo fueron alcanzadas por otra crisis más. La cuestión para las generaciones cruciales que inmediatamente preceden y siguen al año 400 d.C. —generaciones conocidas no sólo a causa de importantes catástrofes, como el saqueo de Roma por los visigodos en el año 410, sino, a la vez, por la aparición de estentóreos e influyentes obispos, como Ambrosio en Milán, Agustín en Hipona, el papa León en Roma, Crisóstomo en Constantinopla y el implacable Teófilo en Alejandría— es conocer el modo en que se hundirá la fachada restaurada de la ciudad romana tardía, dejando al obispo cristiano, provisto de su propia definición "no cívica" de la comunidad, libre para actuar como único representante viable de la vida urbana en las costas del Mediterráneo.

La muerte

Fuera de las ciudades se extendía la solidaridad, más tranquila y definitiva, de las tumbas cristianas. Pasar en cualquier museo moderno de las salas paganas a las cristianas equivale a penetrar en un mundo de significados claros y universales. La obsesiva riqueza de los sarcófagos de la clase alta de los siglos II y III —acerca de cuya rara idiosincrasia seguirán interrogándose los estudiosos durante mucho tiempo— deja paso a un repertorio limitado de escenas claramente reconocibles, colocadas con escasas variaciones en todas las tumbas cristianas. La asombrosa variedad de las inscripciones y el arte funerario pagano dan testimonio de una sociedad que posee pocos símbolos comunes acerca de la muerte y la vida futura. El sepulcro era un magnífico lugar privado. La persona muerta, apoyada por sus grupos tradicionales —su familia, sus pares, sus socios funerarios e incluso, en el caso de los grandes, su ciudad— tenía que dejar claro a los vivos, en sus propios términos, el significado de su muerte. De ahí la extraordinaria proliferación de asociaciones funerarias entre los humildes, el papel fundamental del mausoleo familiar entre los acomodados y la casi extraña diversidad de afirmaciones de los difuntos o acerca de los difuntos (pensamos en un notable griego, Opromoas, que cubrió su tumba con las cartas de alabanza que escribieron los gobernadores romanos por su generosidad cívica, o en los versos de un humilde albañil que pide perdón por la calidad de su epitafio). Esas tumbas son el gozo de todo lector de epitafios griegos o latinos, pero constituyen la desesperación

de cualquier historiador de la religión que espere de ellos una doctrina coherente sobre la vida de ultratumba. En el mundo pagano de los siglos II y III d.C. aún no había intervenido ninguna gran comunidad religiosa para acallar la variedad de tantas voces privadas como salían de las tumbas.

Con el ascenso del cristianismo, la Iglesia llegó a introducirse poco a poco entre el individuo, la familia y la ciudad. El clero pretende ser el grupo más capacitado para preservar la memoria de los muertos.

Una doctrina cristiana estable de la vida futura, predicada por el clero, dejaba claro a los vivos el significado de la desaparición de los difuntos. Las celebraciones tradicionales junto a la tumba siguieron siendo normales, pero ya no eran suficientes. Las ofrendas eucarísticas aseguraban que los nombres de los muertos serían recordados durante la oración por la comunidad cristiana en su conjunto, presentada como la más amplia familia artificial que posee el creyente. En los patios de las basílicas, e incluso dentro de sus paredes, tenían lugar fiestas anuales por la memoria de los difuntos y para provecho de sus almas —fiestas dedicadas, como siempre, a los siempre disponibles pobres—. Pues ahora es la Iglesia, y no la ciudad, quien celebra la gloria de los desaparecidos. Y una vez introducida en el recinto de la basílica, la democracia del pecado se amplía más allá de la tumba de una manera inconcebible para los paganos. El clero podía rechazar la oferta realizada en nombre de un miembro no convertido de la familia, o de los pecadores impenitentes o los suicidas.

La tumba

Un nuevo sentido de la expresión “suelo santo” atrae de modo persistente a los muertos hacia la sombra de las basílicas. Desde principios del siglo III existen en Roma enormes cementerios cristianos administrados por el clero. En ellos había galerías subterráneas cuidadosamente excavadas, diseñadas de modo que pudieran albergar gran número de enterramientos de pobres. Las tumbas de éstos, excavadas en hileras situadas las unas sobre las otras en las catacumbas, dan silencioso testimonio hasta hoy de la determinación que poseía el clero de actuar como patrono de los pobres. Los pobres son movilizados incluso en la muerte. Las hileras de tumbas humildes, situadas a una distancia decente de los mausoleos de los ricos, simbolizaban la atención y la solidaridad de la comunidad cristiana.

A finales del siglo V, la difusión de la práctica de la *depositio ad sanctos* —el privilegio de ser enterrado en la cercanía de los sepulcros de los mártires— garantiza que, si la comunidad cristiana exige una jerarquía de estimación entre sus miembros, el clero, que controla el acceso a los sepulcros, se erigirá en árbitro de esa jerarquía. En los cementerios de Roma, Milán y otros lugares, las vírgenes, los monjes y los miembros del clero se apiñan junto a las inmediatas tumbas de los mártires. Siguen a estas nuevas elites de la iglesia urbana los humildes seglares admitidos en recompensa a su buena conducta cristiana:

Probiliano (…) a Hilaritas, mujer cuya castidad y buena disposición era conocida de todos sus vecinos (…) Se mantuvo ocho años casta en ausencia mía, y reposa así en lugar sagrado.

Los muertos, integrados de esta manera tan visible en las iglesias cristianas, eran imperceptiblemente retirados de su ciudad. Para asegurar el reposo y la continua memoria de sus muertos, la familia cristiana trata sólo ahora con el clero. Las formas de testimonio cívicas pasan a un segundo plano. Sólo entre los anticuados de las pequeñas poblaciones romanas seguía haciéndose del aniversario de una figura pública la ocasión de un gran banquete cívico para los notables y sus conciudadanos. Petronio Probo, el mayor de los *potentes* de la Roma del siglo IV, fue llorado en público por la corte imperial como “primer ciudadano”. Pero después de ello su memoria quedó confiada a la capilla de san Pedro. Su espléndido sarcófago de mármol proclamaba la certidumbre de su nueva intimidad con Cristo en la corte celestial. Y allí yació el gran hombre, a unos metros de san Pedro, hasta que unos trabajadores del siglo XVI encontraron el sarcófago, lleno de las hebras de oro con que estaba tejido su último ropaje. En cuanto al clero y al resto de los santos difuntos, los mosaicos nos los muestran lejos de la ciudad antigua. Pisan la verdísima hierba del Paraíso a la sombra de palmeras orientales y rodeados de un grupo nada clásico de pares:

Y ahora (vive) junto a los patriarcas,
entre los profetas que ven claro el futuro,
en compañía de los Apóstoles
y con los mártires, Todopoderosos.

El monacato

El hombre solitario

En una ocasión, Constantino escribió incluso a san Antonio. Mayor que el emperador en casi una generación, Antonio, que había abandonado su pueblo natal del Fayún por los años en que nació el emperador y llevaba ahora establecido largo tiempo en el desierto de Tebaida, no se impresionó en absoluto. También Pacomio había fundado sus primeros monasterios algunos años antes de que Constantino llegara a ser emperador de Oriente. El edicto de Constantino, tan tangible en las ciudades, constituye una novedad para el mundo de la ascesis. Los monjes —los *monachoi*, es decir, los "hombres solitarios"— siguen una tradición cristiana muy diferente, casi podríamos decir que arcaica. Sus actitudes espirituales y morales se alimentaban de la experiencia de un entorno rural muy distinto al de los cristianos urbanos. En el siglo IV los monjes de Egipto disfrutaron de *un succès d'estime et de scandale* por todo el mundo mediterráneo. La *Vida de Antonio*, de Atanasio, apareció inmediatamente después de la muerte de aquél en el año 356. Entre los años 380 y 383 Juan Crisóstomo se retiró a vivir por un breve pero formativo periodo entre los ascetas que pueblan las colinas que rodean Antioquía: Crisóstomo, el más inclinado a la vida ciudadana de los rétores cristianos, cifra todo su sueño en "repetir con el pensamiento el viaje hasta la cumbre del monte en que Cristo se transfiguró". En agosto de 386 la historia de san Antonio libera brutalmente a Agustín de su deseo de contraer matrimonio y le lanza a una trayectoria que le llevará en pocos años a su ordenación como obispo de Hipona, donde permaneció los restantes treinta años de su vida. A finales del siglo IV, el papel de la Iglesia cristiana en las ciudades se vio eclipsado por un nuevo y radical modelo de la naturaleza y la sociedad humanas creado por los "hombres del desierto".

El prestigio del monje descansa en el hecho de que era el "hombre solitario". Resumía en su persona el antiguo ideal de la sencillez de corazón. Lo había logrado por dos caminos: en primer lugar, había renunciado al mundo de la manera más visible que se podía. Mediante un acto de *anachoresis* se había retirado a vivir en el desierto: era un "anacoreta", un hombre definido por este único acto elemental. Eremitas individuales o grupos de ellos se instalan en las tierras inexplotadas (si bien no siempre hostiles) que flanqueaban las ciudades y pueblos del Oriente Próximo. Se les conocía como los hombres del *eremos*, del desierto —nuestros "eremitas"—. Ese desierto había sido siempre la antítesis más absoluta de la vida en el mundo

establecido. Era omnipresente. Los que se trasladaban a él permanecían frecuentemente a la vista y en las cercanías de las comunidades que habían abandonado y llegaban a convertirse rápidamente en héroes y guías espirituales de los aldeanos.

La gloria de Adán

Así pues, los monjes se trasladaban a una zona marginal que se percibe claramente como despojada de los sostenes y definiciones de la vida social organizada. Se establecieron en el equivalente social a la vida en el continente antártico, en un espacio considerado desde tiempo inmemorial como un espacio vacío en el mapa de la sociedad mediterránea, una tierra de nadie que flanquea la vida de la ciudad, que se burla de toda cultura organizada y que ofrece una alternativa permanente a la atestada e implacablemente disciplinada vida de los pueblos.

En segundo lugar, al hacer esto, el monje individual adquiría libertad para alcanzar a los ojos de Dios y entre sus compañeros el ideal de la sencillez de corazón. Desgajado de las tensiones de la sociedad establecida, purificado lenta y dolorosamente de las incitaciones murmuradas por los demonios, el monje anhela poseer "el corazón del justo", un corazón tan entero, tan libre del nudoso grano de la motivación privada —propia de los corazones divididos— como el corazón sólido y blanco como la leche de la palmera.

Para los admiradores de los monjes, no hay duda de que, al actuar así, el monje había recuperado, como "hombre solitario", algo de la primera majestad del hombre. En torno a su persona giran siglos de especulación sobre la "gloria de Adán". Se alza con sencillez de corazón, al igual que antes de él lo hizo Adán, en la adoración de Dios en el Paraíso. El desolado y asocial paisaje del desierto es una lejana imagen del Paraíso —del hogar primigenio y verdadero de la humanidad—, el lugar donde Adán y Eva se irguieron una vez en la plenitud de su majestad antes de la acometida sutil e irresistible de las inquietudes egoístas de la sociedad establecida: antes de que el matrimonio, la gula, el trabajo de la tierra y las opresoras preocupaciones de la sociedad humana les despojaran de su claro arrobo primero. Con plena sencillez de corazón y, por eso mismo, unido a las huestes angélicas en la ininterrumpida e indivisa alabanza de Dios, el monje espejaba con su vida en la tierra, la vida de los ángeles. Era un "hombre angélico":

> A menudo me mostraba (dijo el viejo Anub) las huestes de los ángeles que había ante Él; a menudo contemplé la gloriosa asamblea de los justos, los mártires y los monjes, que carecen de todo propósito que no sea honrar y alabar a Dios con sencillez de corazón.

El paradigma monástico no era algo nuevo. Perpetuaba los aspectos más radicales de la contracultura filosófica pagana, muy especialmente el estilo de vida magníficamente asocial de los cínicos, así como un largo pasado judeocristiano. La

originalidad del paradigma se encontraba más bien en su espectacular cambio de punto de vista. El "mundo" es referido a un fenómeno claramente identificable, esto es, la sociedad tal como existe en el presente, y a través de ésta se transparenta el sentido de la vida, es decir, el orden "angélico" del primer estado del hombre. Tras la predicación de un hombre como Juan Crisóstomo en sus sermones sobre la virginidad, en torno a 382, adivinamos todavía el entusiasmo de una visión según la cual la raza humana se encuentra en el umbral de una nueva era. La vida de una urbe como Antioquía, las realidades de la sexualidad, del matrimonio, del parto, con todo lo sólidas e inmemoriales que puedan parecer incluso a los ojos del cristiano convencional, no son ahora sino un confuso remolino en una corriente que se desliza rápidamente desde el Paraíso hacia la Resurrección. La sociedad misma y la naturaleza humana, tal como la configuran las actuales exigencias de aquélla, no son más que un accidente de la historia, imprevisto y poco permanente. "El tiempo presente se acerca a su fin; las cosas de la Resurrección se encuentran ahora a las puertas." Todas las estructuras humanas, toda la sociedad humana —las "artes y edificios", las "ciudades y las viviendas"—, hasta la misma definición social del hombre y la mujer como seres sexuados destinados al matrimonio y a la reproducción, pronto descansarían ante la inmensa quietud de la presencia de Dios. Los que han adoptado la vida de los monjes y las vírgenes al borde de la ciudad anticipan el alba de la verdadera naturaleza del hombre. Permanecen "dispuestos a recibir al Señor de los Ángeles". El trance de adoración extática coincidente con el solemne momento de la Eucaristía (tal como se celebraba en la liturgia de Antioquía), en que las voces de los fieles se unían a las de los ángeles para cantar "Santo, Santo, Santo" a un Rey de Reyes invisible pero próximo al altar, revela en un fugaz segundo el verdadero estado indiviso del hombre. La ciudad, el matrimonio y la cultura, las "necesarias superfluidades" de la vida establecida no eran sino un interludio efímero en comparación de ese momento claro y emancipado de "los afanes de esta vida". Los monjes de las colinas que se alzaban fuera de la ciudad se esforzaban para que ese momento durara toda una vida.

Más allá de la ciudad antigua

Ciertamente, en el paradigma monástico contemplamos un mundo despojado de sus estructuras conocidas. Las compartimentaciones, las jerarquías, las tajantes distinciones en que seguía basándose la vida de la urbe habían quedado deliberadamente difuminadas y suavizadas por medio de los impresionantes ritos comunes que se llevaban a cabo en el interior de las basílicas cristianas. Pero esas basílicas seguían siendo espacios encerrados en las sólidas estructuras de la ciudad. Las estructuras sociales podían quedar en suspenso en los momentos más elevados, pero no quedaban nunca completamente abolidas de las mentes de los creyentes, que, una vez terminadas las ceremonias, saldrían de la basílica para volver al duro mundo

de la ciudad de la Antigüedad tardía. Los hombres como Juan Crisóstomo deseaban que tales estructuras se desvanecieran en el creciente resplandor de una nueva era. La luz auroral de las “cosas de la Resurrección” iluminaba ya a las pequeñas comunidades de “hombres angélicos” instalados en las colinas de alrededor de Antioquía. Podía deslizarse para venir a inundar toda la ciudad. Éste fue el sueño de por vida de Juan Crisóstomo. Murió en el año 407, en el exilio —un hombre verdadera e irreparablemente deshecho por el poder del “mundo”—. Sin embargo, la recepción, en sus muchas variantes, del paradigma monástico por tantas figuras de la cristiandad revela hasta qué punto, en la generación de Constantino, había echado raíces la idea de la vulnerabilidad de las ciudades. El siglo V es una época de invasiones bárbaras en Occidente, y en Oriente, de obstinada organización, de crecimiento de la población y de un consiguiente aumento de la miseria. Las recién creadas estructuras de las ciudades romanas tardías estaban expuestas a más calamidades todavía. El radical paradigma monástico asociaba dichas calamidades con la pérdida definitiva de los perfiles clásicos de la ciudad y, de esta manera, las hacía inteligibles a los líderes más elocuentes de la comunidad cristiana. Ciertamente, los monjes y sus admiradores fueron los primeros cristianos del Mediterráneo que fijaron resueltamente la vista más allá de la ciudad antigua. Los monjes veían una nueva sociedad. Además, su preocupación por las nuevas formas de disciplina personal, que incluían la renuncia a la sexualidad misma, aseguraban que la vida de la familia cristiana de esa sociedad quedara impregnada de un nuevo sabor.

En el paradigma monástico, la ciudad pierde su condición de unidad cultural característica. En muchos lugares del Oriente Próximo, el ascenso de los monjes señaló el fin del espléndido aislamiento que separa a la ciudad helenística del campo que la rodea. Los habitantes de las ciudades, que ahora salen en grandes grupos para buscar el consejo y la bendición de los santos varones establecidos en los alrededores, solían reunirse allí con robustos analfabetos pueblerinos que, en el mejor de los casos, podían hablar un griego macarrónico. En todo el Mediterráneo los monjes se unían a las gentes anónimas para formar una “clase universal” sin ataduras con la ciudad ni el campo, pues en ambos entornos se es igualmente dependiente de Dios.

Pobres reales, pobres ceremoniales

Así, el simbolismo anterior, que veía a los pobres como oscuros espejos de la abyecta condición humana, quedó enormemente fortalecido por las pequeñas colonias de pobres voluntarios establecidos en torno a las ciudades. Los verdaderos pobres no se vieron favorecidos en ningún sentido por el ascenso de los monjes. Los seglares, como es natural, preferían dar sus limosnas a los monjes —esos “pobres ceremoniales” cuyas oraciones se sabían eficaces— antes que a los ruidosos y repulsivos mendigos que rodeaban las basílicas. Pero los monjes operaron de modo muy semejante a como opera una solución química en el laboratorio de un fotógrafo:

su presencia reveló, con mucha mayor nitidez de contraste que antes los nuevos rasgos de la imagen cristiana de la sociedad. Se trataba de una imagen que, al ignorar las antiguas divisiones entre ciudad y campo, entre ciudadano y no ciudadano, soslayaba la realidad de las ciudades, centrando, por el contrario, su atención en la división universal entre ricos y pobres, tanto del campo como de la ciudad.

Centrémonos en una sola región. Hasta finales del siglo III, Oxirrinco, una ciudad de la provincia de Egipto, continuó gozando de un suministro privilegiado de alimentos. Éste era asignado a quienes podían invocar que descendían de la clase de los ciudadanos, sin tener en cuenta su riqueza o pobreza. Las genealogías registradas para establecer esa pretensión de los ciudadanos nos remontan a lo largo de siglos hasta los principios mismos del orden urbano de Roma en Egipto. A finales del siglo IV, las antiguas estructuras se habían eclipsado definitivamente. La ciudad se encontraba rodeada de populosos monasterios y conventos. Como cristianos, los notables competían ahora en prodigar caridad a los pobres y a los extranjeros, y no ya a la "muy resplandeciente ciudad" de Oxirrinco. El notable cristiano es ahora *philoptôchos*, "amante de los pobres", no *philopatris*, "amante de su ciudad natal"… aunque el humilde sigue teniendo que doblar la rodilla para acercarse a él. Los pobres, si bien su miseria había quedado al desnudo a través del simbolismo cristiano del pecado y su reparación, seguían con todo existiendo. Tiritaban en las frías noches del desierto y se amontonaban en torno a la basílica para las comidas dominicales que ahora les ofrecían los monjes "de parte de las almas" de las "familias más resplandecientes" a que pertenecían aún Oxirrinco y el campo que la rodeaba. Esas familias ya no sentían la necesidad de expresar ningún amor especial por su ciudad: ¡como si ésta fuera algo distinto de la masa indiferenciada de los humildes que, tanto en la ciudad como en el campo, seguían bajo su control! Como "amantes de los pobres", los grandes patrocinaban por igual a los afligidos, lo mismo si habían nacido en la ciudad que en el campo.

La educación monástica

El paradigma monástico no sólo borró la peculiaridad de la urbe; también amenaza con debilitar su poder sobre los notables en uno de sus puntos más íntimos. Pone en cuestión el papel de los espacios públicos como lugar fundamental de socialización de los jóvenes varones. Sería totalmente erróneo concebir a los monjes como si fueran sin excepción los héroes analfabetos de una anticultura. Muchos hombres convertidos al ascetismo eran personas educadas. En el desierto —o en la idea de desierto— habían encontrado la sencillez, esto es, lo opuesto a la gran sofisticación. En manos de un Basilio de Cesarea o de un Evagrio del Ponto, las técnicas de educación moral, las normas de compostura y de disciplina espiritual, antes practicadas sólo por las elites de las ciudades, florecieron con renovado vigor en los monasterios. Esta cultura no es sólo para hombres maduros. A mediados del

siglo IV se abastecen ya centros monásticos realizando levas entre los muy jóvenes. Las familias aldeanas y urbanas acomodadas dieron en dedicar a sus hijos al servicio de Dios, la mitad de las veces para mantener la herencia familiar indivisa y libre de un número excesivo de hijos, y especialmente de hijas. Estos jovencísimos monjes no se desvanecieron simplemente en el desierto. Solían reaparecer algunos años después, incluso en las ciudades, como miembros de una nueva elite de abades y clérigos de formación ascética. Como resultado, el monasterio se convirtió en la primera comunidad preparada para ofrecer una formación plenamente cristiana a partir de la adolescencia. La asimilación de una cultura literaria enteramente basada en la liturgia y en la Biblia, la modelación del comportamiento siguiendo códigos de conducta afinados por la práctica en los monasterios, y, sobre todo, la formación de jóvenes de ambos sexos a través del ejercicio monástico y la lenta penetración en sus espíritus de la terrible "certidumbre de la Presencia de Dios invisible" significaron, por su contenido y aún más por las emociones a que se apelaba en el proceso de la socialización, el fin del ideal de la educación recibida en la ciudad y su sustitución por el paradigma monástico. Hasta finales del siglo IV se suponía automáticamente que todos los jóvenes, paganos y cristianos, debían exponerse a la magnífica, ruidosa, elocuente y extrovertida "cultura de la vergüenza" que los pares en competencia recibían del antiguo rétor junto al foro. Ahora todo aquello podía desaparecer.

Que un paradigma drásticamente nuevo de la educación ejerciera escasísimo peso sobre la educación pública de los miembros más jóvenes de las clases altas en este periodo es un síntoma revelador del vigor de la ciudad en la Antigüedad tardía. Los ideales educativos de la ciudad no fueron en absoluto devorados por los que imperaban en el monasterio. Sin embargo, el efecto del paradigma monástico consiste en revelar con mucha claridad una grieta —susceptible de agrandarse en cualquier momento— entre la ciudad y los hogares cristianos.

La ciudad antigua, cuya íntima disciplina había dado forma, durante siglos, a la identidad privada y pública de los miembros de las clases dirigentes, amenazaba con disolverse en una simple confederación de familias, cada una de las cuales proveía por su cuenta, en colaboración con los clérigos e incluso con los monjes que habitaban a una cierta distancia de ella, a la educación verdadera —es decir, cristiana— del joven varón. La lectura de los sermones de Juan Crisóstomo provoca la impresión de que las puertas de los hogares cristianos se cierran lentamente sobre el joven creyente. Su adolescencia ya no pertenece a la ciudad. La cultura clásica, herramienta privilegiada de intercambio entre los pares de alto rango, puede llegarle todavía desde escuelas situadas en el centro tradicional de la urbe. Pero se trata de una cultura "muerta": derivaba de textos antiguos que todavía se tenían por necesarios para escribir y hablar correctamente, aunque su relación con la vida diaria había quedado interrumpida. Para el joven cristiano, los códigos de comportamiento ya no provenían de la misma fuente, como habría sido el caso dos siglos antes. El comportamiento del creyente cristiano se inspira ahora con la mayor claridad en el

estilo de vida del monje, lo que lleva a una educación en el temor de Dios. Puede observarse cómo esta educación, en los círculos monásticos, penetra en la personalidad con mucha mayor profundidad que el antiguo temor "cívico" a ser motivo de vergüenza ante los bien nacidos. Se transmite en un entorno más íntimo y estable que el proporcionado por el grupo juvenil de clase privilegiada. Crisóstomo arrebató al joven antioqueno de la ciudad para entregarlo al temor sutil de su propio padre. Crisóstomo, gran psicólogo de la reverencia religiosa, contemplaba el temor de Dios, cotidianamente inculcado en el joven por la abrumadora presencia del padre cristiano, como el fundamento de un nuevo código cristiano de comportamiento. De golpe, vislumbramos la antigua Antioquía bizantina. No estamos ya ante una ciudad helenística, en la que la conducta de los ciudadanos destacados viene determinada por códigos de comportamiento fraguados en los antiguos centros de la vida pública. Los antiguos espacios públicos son ignorados. El teatro y el foro están ausentes. Callejas sinuosas y estrechas comunican las grandes reuniones religiosas en la basílica cristiana con patios cerrados en cuya bien guardada intimidad es el padre creyente quien transmite a sus hijos el arte del temor de Dios. Se trata de una vislumbre del futuro, de la ciudad islámica.

Sin embargo, claro está, esa vislumbre es engañosa. Si pasamos de los sermones de Juan Crisóstomo a los epitafios de sus coetáneos, redactados tanto en griego como en latín, captamos una visión muy distinta del cristiano urbano. Sigue perteneciendo, hasta el final, al espacio público. Si ya no es "amante de su ciudad" es, por contra, "amante del pueblo de Dios" o "amante de los pobres". Fuera de unas cuantas lápidas de monjes y clérigos, no existen apenas inscripciones que destaquen la íntima fuerza motriz del temor de Dios propia del creyente cristiano. En el laico encontramos aún al hombre antiguo, gloriosamente sensible a los viejos adjetivos que elogiaban sus relaciones con los iguales. No se ocupa de transmitir a la posteridad los motivos que, según sabemos, hicieron suspirar y estremecerse en saludable temor a sus héroes, los monjes.

El paradigma monástico y la carne

Con relación a la sociedad establecida, el paradigma monástico ejerció sobre todo una enorme influencia en un terreno íntimo: el del matrimonio, el acto sexual dentro del matrimonio y el papel de la sexualidad misma en la persona humana. De la familia cristiana puede esperarse que cierre las puertas al foro y al teatro como lugares de educación para los jóvenes. Pero se le pide que abra las puertas de la alcoba a la nueva concepción de la sexualidad desarrollada por los continentes "hombres del desierto". Los diversos grados en que esas familias abrieron aquellas puertas —o, para ser más exactos, en que sus obispos, clero y directores espirituales esperaban que lo hicieran— nos conducen a la raíz de la diferencia que enfrenta, a lo

largo de la Edad Media, a las sociedades cristianas de Bizancio con el Occidente católico.

Sería difícil comprender el concepto que las modernas naciones occidentales tienen de lo “privado” —inseparable de las nociones de sexualidad y matrimonio— sin la decisiva intervención del paradigma monástico que las elites organizadas de la Iglesia cristiana adoptaron a finales del siglo IV y comienzos del V d.C. La sexualidad y su control se convirtieron en uno de los símbolos más poderosos, por ser uno de los más universales e íntimos, con ayuda del cual expresar en su forma definitiva altomedieval el antiguo y profundamente enraizado ideal de una vida privada crecientemente permeable a las exigencias públicas de la comunidad religiosa.

El hecho de que la pareja casada cristiana de Occidente se haya vuelto tan transparente, en teoría al menos, a los sombríos y coherentes puntos de vista sobre la sexualidad elaborados por san Agustín, un obispo urbano, mientras que en Oriente la familia cristiana mantiene la antigua opacidad frente a las ideas sobre la sexualidad desarrolladas con similar rigor teórico por los heroicos monjes del desierto, permanece como un importante hito, decisivo y en gran medida inexplicable, de la historia del cristianismo. Se encontraba en juego nada menos que la autoridad de los líderes espirituales de la Iglesia sobre la vida privada de los hogares de la comunidad religiosa. Detrás de las opciones adoptadas en las diversas regiones del Mediterráneo a lo largo de los siglos V y VI puede presentirse el contorno de dos sociedades diferentes con actitudes distintas en lo que se refiere, respectivamente, a la naturaleza de la sociedad establecida, a su antítesis, el desierto, y al ejercicio del poder del clero en las ciudades. Con este contraste, debemos terminar.

Oriente y Occidente: la carne

El gran temor de la carne

El paradigma monástico había puesto un interrogante al matrimonio, a la sexualidad, e incluso a la diferenciación de los sexos. Pues en el Paraíso, Adán y Eva habían sido seres asexuados. Su caída de un estado de sencillez “angélico”, consagrado a la adoración de Dios, se reflejaba —si es que no había sido directamente provocado por ella— en el hecho mismo de la sexualidad; a partir de esa caída comienza el fatal deslizamiento de los hombres y las mujeres hacia el mundo de preocupaciones —anejas a la doblez del corazón— que suscitan el matrimonio, el nacimiento, y el duro trabajo para mantener bocas hambrientas.

Contada de este modo, la historia de la Caída de la humanidad representada en las personas de Adán y Eva es fiel espejo del alma del asceta de la época. Éste tiembla al borde mismo de las terribles limitaciones que entrañaba la vida “mundana” y hace acopio de fuerzas para elegir la vida “angélica” del monje. Pues en el rígido mundo de los pueblos del Oriente Próximo, al igual que en los austeros hogares de los cristianos urbanos, la entrada en el “mundo” comienza en la práctica por un matrimonio que los padres arreglan para la joven pareja en su primera adolescencia.

Expresado en su forma radical, como señalando el camino de un “Paraíso Recobrado” en el desierto, el paradigma monástico amenazaba con barrer algunos de los fundamentos más firmes de la vida “mundana” en el Mediterráneo oriental. Pues se deducía que los cristianos casados estaban excluidos del Paraíso; éste sólo era accesible a aquellos que en esta vida habían imitado la abstinencia de Adán y Eva, anterior a su caída en la sexualidad y en el matrimonio. Si la vida del monje presagia verdaderamente la condición paradisiaca de una naturaleza humana asexuada, entonces el hombre y la mujer —como monje y virgen, eliminada su sexualidad por el renunciamiento— aún podían vagar juntos por las desoladas laderas sirias, al igual que una vez Adán y Eva pisaron las florecidas pendientes del Paraíso preservados de la fertilidad y de los dolores y tormentos del sexo.

La amenaza de la anulación del sexo, anulación de la que se seguiría una correspondiente indiferencia hacia la sexualidad en tanto que elemento peligroso en las actuales relaciones entre hombres y mujeres, fue la *Grande Peur* del mundo oriental del siglo IV. Este temor provoca reacciones inmediatas tanto en los monjes como en el clero. La primera impresión que el lector moderno recibe de gran parte de la literatura monástica es de una virulenta misoginia. La cita bíblica “Toda carne es

como la hierba” se interpretaba en el sentido de que los hombres y las mujeres, como seres indeleblemente marcados por el sexo, ¡se encuentran permanentemente expuestos a la combustión instantánea! El buen monje debía, incluso para transportar a su propia madre a la otra orilla de una corriente, ir cuidadosamente envuelto en su hábito, “pues el contacto de la carne de una mujer es como el fuego”.

Tras estas hirientes anécdotas se encuentra el incesante desafío de una alternativa radical. En los grupos ascéticos cristianos radicales, la negación del valor del matrimonio solía ir acompañada de la negación de la sexualidad misma; y ésta a su vez implicaba la negación de la división entre el “mundo” y el “desierto”. Pues aquellos cuyos pies ya habían hollado, al optar por la existencia “angélica” del monje o de la virgen, las pendientes del Paraíso en esta vida, podían atravesar las campiñas, los pueblos y las populosas ciudades con ojos tan inocentes como los de un niño, mezclándose libremente con hombres y mujeres por igual. Atanasio tuvo que oponerse en este aspecto a los seguidores de Hierakas en Egipto. Este último, reverenciado pensador ascético, había puesto en duda que las personas casadas tuvieran algún lugar en el Paraíso, a la vez que esperaba que sus austeros seguidores fueran atendidos impunemente por compañeras vírgenes. Crisóstomo predicaba contra las “asociaciones espirituales” entre monjes y vírgenes en la misma ciudad de Antioquía. Más tarde, la agitación de los monjes mesalianos —monjes dedicados a la vida errante y de perpetua oración, y notoriamente indiferentes a la presencia de mujeres en sus andrajosas filas— llegó a hacerse endémica en Siria y en la parte oriental del Asia Menor.

Como resultado de la necesidad de contener el radicalismo implícito en el mismo paradigma monástico, el Mediterráneo oriental se convirtió en una sociedad explícitamente organizada —de un modo mucho más estridente que antes— en los términos de una generalización de la vergüenza sexual. Se esperaba de todos, desde los cabezas de familia de clase alta casados, hasta los heroicos “hombres del desierto”, que compartieran un código común de evitación sexual, sin tener en cuenta ni clase ni profesión. En Antioquía, por ejemplo, Crisóstomo se atreverá incluso a arremeter contra los baños públicos, el punto de reunión social *par excellence* de la clase alta cívica. Critica a las damas aristocráticas por estar habituadas a exhibir ante los ojos de una nube de servidores su piel dulcemente cuidada, cubierta tan sólo por las voluminosas joyas, signo de su elevada condición. En Alejandría se consideraba incluso, de un modo inconcebible en siglos anteriores, que los harapos de los pobres provocaban angustiosas fantasías en el creyente. Antes, esa exhibición podía haberse considerado indigna, pero era escasamente temida como fuente de automático peligro moral.

La carne como índice y revelación

Entre los miembros de las familias cristianas del Mediterráneo oriental, tanto en este periodo como en los posteriores, nos enfrentamos a una paradoja. Los héroes y consejeros espirituales de los *kosmikoi*, “hombres del mundo”, solían ser los “hombres del desierto”. Los *kosmikoi* gustaban enormemente de visitar a los últimos, o de recibirlos en sus casas, con sus cuerpos exudando el “dulce aroma del desierto”. Como acabamos de ver, la literatura monástica producida por los “hombres del desierto” suscitó una excepcional ansiedad en torno al tema de la evitación sexual. Se concebía el impulso sexual como algo que actuaba potencialmente, y para mal, en cualquier situación en que hubiera un hombre y una mujer. Con todo ello, la preocupación de los “hombres del desierto” por la sexualidad terminó siguiendo caminos estrictamente paralelos a los de los “hombres del mundo” casados.

Los maestros espirituales del desierto, especialmente Evagrio y su intérprete en latín Juan Casiano, llegaron a tratar la sexualidad misma como índice privilegiado de la condición espiritual del monje. Las imaginaciones sexuales, la manifestación de las tendencias sexuales en los sueños y en las poluciones nocturnas, se estudiaban con una minuciosidad inédita en las anteriores tradiciones introspectivas, y, además, con independencia de que hubiera contacto con el otro sexo. Esta perspectiva de la sexualidad suponía un cambio revolucionario de punto de vista. De ser considerada como una “fuente de pasiones” cuyas anómalas instigaciones —desencadenadas por objetos de deseo sexual: verbigracia, hombres o mujeres atractivos— podían trastornar la armonía de la persona bien educada, la sexualidad pasa a ser tratada como síntoma que traiciona otras pasiones. Se convierte en la ventana privilegiada por la que el monje puede asomarse a los rincones más remotos de su alma. En la tradición de Evagrio, las imaginaciones sexuales son minuciosamente escrutadas en y por sí mismas. Se cree que revelan concreta —y vergonzosamente— la presencia en el alma de otros impulsos, todavía más mortales por ser más difíciles de identificar —el frío calambre de la ira, la soberbia y la avaricia—. De ahí que la disminución de las imaginaciones sexuales, e incluso de las poluciones, fueran estrechamente observadas por el monje como índice de hasta qué punto había progresado su corazón hacia un estado de transparencia en el amor de Dios y del prójimo: “Porque has poseído mis partes más íntimas”, escribió Casiano, al dar cuenta del discurso de Apa Chaeremon. “Y así será encontrado tanto en la noche como durante el día, tanto en el lecho como cuando reza, sólo o cuando lo rodean las multitudes”. La lenta remisión de los significados persistentes e intensamente privados que se asociaban a los sueños sexuales anunciaba la desaparición en el alma de otras bestias mucho mayores, la ira y la fría soberbia, cuyos pasos resuenan bajo la forma de fantasías sexuales. Con ello, el monje cerraba la última y delgadísima grieta aún presente en el “corazón sencillo”.

Oriente: la vida conyugal

La doctrina de la sexualidad como síntoma privilegiado de la transformación personal era la versión más consecuente que jamás se había dado del antiguo anhelo judío y cristiano por un “corazón sencillo”. En manos de un intelectual como Evagrio, integra el enfoque más original de la introspección que nos haya sido legado por el mundo antiguo tardío. Sin embargo, dicha doctrina apenas roza la experiencia de los seglares. Las puertas del hogar cristiano, que hemos visto cerrarse silenciosamente entre el joven cristiano y las pretensiones de la ciudad por constituirse en fuente de dirección moral, también se cerraron ante el nuevo y extraño sentido de la sexualidad que desarrollaron entre sí y para sí los “hombres del desierto”. La moral conyugal y sexual de los primeros cristianos bizantinos era austera; pero pocas cosas parecían problemáticas en ella. Sus normas proporcionaban una guía clara para los jóvenes que deseaban permanecer “en el mundo”. En todo el Oriente Próximo bizantino, las normas de la vida matrimonial eran tan familiares e inquebrantables, a su modo, como las estructuras de la ley secular y la administración, las cuales, en la época de Justiniano, aún sostenían el proyecto de un imperio cuyas fronteras se yerguen “firmes como estatuas de bronce”.

En la moralidad cristiano-oriental, las realidades de la sexualidad no eran presentadas por el clero como particularmente misteriosas. O bien se vivía con ellas como persona casada y del “mundo”, o se abandonaban para empapar el cuerpo en el “dulce aroma del desierto”. Esta última elección era preferible hacerla en la primera edad. La época de las tormentosas conversiones de la madurez ya había pasado.

Hacia el año 500 d.C. era importante que el joven, y en especial la muchacha muy joven, tomaran una decisión en un sentido o en otro —a favor o en contra de seguir viviendo como persona “mundana”— antes de que las abrumadoras limitaciones sociales de unos esponsales llegaran a pesar ya en la primera adolescencia. La incertidumbre, una vez superado este punto, sólo podía conducir al perjudicial e insatisfecho anhelo del desierto en la posterior vida matrimonial. Muy a menudo, se aplazaba en una generación la elección que habría gustado hacer a los padres, y se transmitía a uno de los hijos.

El siglo VI es un siglo de niños santos, de reclutas infantiles para la vida ascética. Así, Marta, la piadosa madre de Simeón el Joven de Antioquía, educó a su hijo de modo que se convirtiera en un famoso santo estilita encaramado a una columna ¡a la edad de siete años!, ya que ella misma, contra su voluntad, había sido entregada en matrimonio a un artesano recién llegado, un colega de su padre. El joven Simeón era un sustituto del anhelo de santidad de Marta, yugulado, como ocurría con harta frecuencia, por un matrimonio convenido.

En el Mediterráneo oriental se rehuía a las mujeres con mayor cuidado que antes. Las antiguas fronteras imaginarias entre los sexos se refuerzan en ciertos aspectos. Esa actitud de evitación conduce a que sean excluidas con firmeza de la Eucaristía las mujeres que menstrúan.

Sin embargo, en las ciudades bizantinas, la persona media vive en alojamientos muy próximos entre sí, generalmente en torno a un único patio central. La segregación sexual debió ser, en gran medida, meramente teórica. La arquitectura del harén, de unos alojamientos totalmente separados para las mujeres, no es evidente todavía en la ciudad cristiana del Oriente Próximo durante el siglo VI. Se sabía que los hombres podían descargar frecuentemente los “calores” de la juventud en relaciones sexuales preconyugales.

La única contribución de la tradición ascética en este punto fue la tendencia a preguntar incluso a los penitentes varones si habían “perdido la virginidad”, y en qué circunstancias. Habría sido una pregunta verdaderamente rara trescientos años antes, en que la “virginidad” era asunto exclusivo de las hermanas e hijas, no del hombre.

La realidad bizantina

El matrimonio temprano se concebía para los jóvenes de ambos sexos como una suerte de rompeolas. Protegía al cristiano de los mares picados de la promiscuidad adolescente. Sin embargo, incluso un moralista tan penetrante como Crisóstomo no acertaba a descubrir excesivas turbiedades en el acto sexual mismo, realizado en las aguas serenas del matrimonio legítimo. Las antiguas restricciones cercaban todavía el acto sexual. Pero se referían en gran medida al cuándo o al cómo había de realizarse el acto. La exigencia, respaldada por su antigüedad, de evitar a las mujeres en la menstruación, e, incluso, durante el embarazo, se reforzó con la obligación de observar abstinencia durante los ayunos y fiestas de la Iglesia. No obstante, fuera de estos momentos, la experiencia misma del acto sexual en parejas casadas se daba totalmente por sentada. Es más, todas las opiniones médicas seguían afirmando que sólo la apasionada y placentera descarga experimentada tanto por el hombre como por la mujer en un cálido acto de amor podía garantizar la concepción misma del hijo, y junto a ella las características de su “temperamento”: ese equilibrio de humores calientes o fríos que podían hacer de él un niño o una niña u otorgarle un carácter saludable o mórbido.

Retornemos, por última vez, al ámbito de los primeros “hombres del mundo” bizantinos, flanqueados ahora —bien que a distancia segura— por los imponentes “hombres del desierto”. Lo que vemos son los contornos de una muy antigua sociedad urbana en sus últimos días.

Más allá de las puertas de la basílica y del postigo del hogar cristiano, la ciudad sigue siendo estridentemente profana y permanece sexualmente indisciplinada. Ahora, la urbe se ve mantenida por notables cristianos, en nombre de un emperador igualmente cristiano y ostentosamente piadoso. En la ciudad, no obstante, muchachas desnudas de las clases bajas siguen haciendo las delicias de los ciudadanos encumbrados de Constantinopla. Chapotean en los grandes espectáculos acuáticos de Antioquía, Gerasa y otros lugares. En la “Ciudad Santa” de Edesa, la más antigua

urbe cristiana del Oriente Próximo, las danzarinas de pantomima siguen girando ondulante y vertiginosamente en el teatro. Una estatua desnuda de Venus se alza en el exterior de los baños públicos de Alejandría —donde, a lo que parece, se entretiene en levantar a las adúlteras las faldas por encima de la cabeza con un soplo de aire caliente— hasta que, finalmente, es retirada, no por un obispo, sino por el gobernador musulmán local a finales del siglo VII. En fecha tan tardía como el año 630, en Palermo, trescientas prostitutas se amotinan contra el gobernador bizantino cuando penetraba en los baños públicos; sólo conocemos este incidente porque el gobernador, un buen bizantino que esperaba del clero que cumpliera con su deber para con la ciudad, ¡había satisfecho las exigencias de éste y nombrado al obispo inspector imperial de burdeles! —ganándose así la reprimenda de un escandalizado papa occidental—. Evidentemente, lo que queda de la antigua ciudad en el Oriente bizantino no se ha incorporado en todos sus aspectos a los códigos morales de que los monjes dan ejemplo a los laicos.

Occidente: el paraíso reconquistado

Contemplar los problemas que plantea la sexualidad, no desde el "desierto" y el "mundo" de Bizancio, sino a través de los ojos de Agustín, obispo católico de Hipona, y de los clérigos latinos posteriores, es algo más que seguir, a través de los escritos agustinianos de las décadas anteriores a su muerte en 430, el itinerario de una mente enormemente personal, y capaz de imponer en este terreno un nuevo significado; aquí, más aún que todo esto, se presienten los contornos de otro mundo diferente que se formará alrededor de los obispos de la Iglesia católica en las provincias del Occidente posimperial.

En primer lugar, es obvio que el paradigma monástico, basado en la idea de la gloria de Adán y Eva —una gloria anterior a la sociedad y a la sexualidad— no obsesiona al obispo urbano del Occidente latino del modo como sucede con los del Mediterráneo oriental. Con Agustín se abandona firmemente este postulado. La sociedad humana —junto con el matrimonio y la sexualidad— no es en ningún caso una manera de salir del paso, una etapa transitoria de una humanidad devaluada por la nostalgia de la perdida majestad "angélica" del hombre. Para él, Adán y Eva nunca fueron seres asexuados. En el Paraíso disfrutaron de una vida conyugal plena: les habían sido otorgadas las delicias de la continuidad a través de los hijos, y Agustín no llegó a ver una sola razón para que esos hijos no fueran engendrados y concebidos por medio de un acto sexual acompañado de un solemne y agudo placer. Para el obispo de Hipona, el Paraíso no es la luminosa antítesis de la vida "en el mundo". Era un "lugar de paz y placeres armoniosos" —es decir, no era la negación de la sociedad establecida, como lo era el desierto, sino, antes bien, la sociedad establecida como debería ser, libre de las tensiones inherentes a su condición actual—. El Paraíso, y la experiencia de Adán y Eva en él, proporciona un paradigma de tangible intercambio

social, e incluso sexual, en función del cual juzgar —y, dada la naturaleza caída del hombre, hallar insuficiente— la conducta sexual más íntima del laico casado. Pues si el Paraíso puede presentarse como un estado plenamente social, se puede apreciar una sombra del Paraíso recobrado no sólo, como en Bizancio, en los vastos silencios del desierto alejados de la vida humana organizada, sino incluso en la solemne jerarquía del servicio y la autoridad, en el interior de las basílicas que la Iglesia católica tiene en las ciudades. Y parte de ese Paraíso recobrado quedará identificado no sólo con la directa renuncia pública al matrimonio —en favor del desierto—, sino con el esfuerzo intensamente privado de las parejas casadas para acoplar la conducta sexual al ejemplo de armoniosa inocencia representado por la misma sexualidad conyugal de Adán y Eva.

Desde esta perspectiva, la sexualidad ya no constituye una anomalía insignificante respecto de una anomalía mucho mayor, a saber, la lamentable caída del hombre desde el estado “angélico”. A diferencia de Evagrio y de Juan Casiano, Agustín no podía esperar que la sexualidad desapareciera de la imaginación de unos pocos “corazones sencillos”, educados en las vastas soledades del desierto. Agustín tampoco puede estar de acuerdo con el cabeza de familia bizantino y sus guías espirituales, que trataban la sexualidad en el matrimonio como carente de interés, siempre que se cumpliera dentro de las formas tradicionales de la moderación social. Al quedar empequeñecida frente a la enorme tristeza de la muerte, la sexualidad planteaba pocos problemas. Juan Crisóstomo y otros obispos griegos pudieron presentar el acto sexual como un simple medio algo desmañado, pero estrictamente necesario, de asegurar la continuidad mediante la concepción de hijos. Ciertamente, Crisóstomo podía alabarlo como una ventaja positiva. Fue otorgado por Dios a Adán después de su caída, para que los humanos, una vez venidos a la muerte desde su primera majestad “angélica”, pudieran perseguir al menos una sombra fugaz de la eternidad engendrando hijos iguales a ellos. Por contra, para Agustín, la sexualidad, según se observa ahora, es un síntoma no menos íntimo de la caída de Adán y Eva que la muerte misma: su naturaleza actual e incontrolable derivaba de la caída de Adán y Eva tan inmediatamente y con tanta seguridad como el contacto glacial de la muerte.

El descubrimiento de la concupiscencia

La anomalía de la sexualidad reside, por tanto, en las experiencias concretas que a ella se refieren. Éstas registraban con lamentable precisión el abismo que separaba a la sexualidad de Adán y Eva antes de la caída de la correspondiente a la actual pareja cristiana. Agustín expuso, con todo el instinto del viejo retórico que presenta sus descubrimientos como una reafirmación de lo que ha de ser obvio a cualquier hombre de corazón e inteligencia, ya sea pagano o cristiano, los aspectos del acto sexual que parecían expresar una distorsión profunda de la voluntad y el instinto. La erección y

los orgasmos captan su atención, pues la voluntad no parece tener acceso a ninguno de los dos, dado que ni el impotente ni el frígido pueden provocarlos recurriendo a un acto de la voluntad; cuando, además, hacen acto de presencia, escapan igualmente al control de la voluntad. Para Agustín se trata de signos intensos y aparentemente irreversibles que todos los seres, ya sean hombres o mujeres, casados o continentes, padecen desde que la ira de Dios se desató ante la helada soberbia de que dieron muestra Adán y Eva al apartarse de la voluntad divina.

Esta *concupiscencia de la carne*, intemporal, anónima y proteica, capaz de manifestarse a través de unos síntomas precisos en el ayuntamiento de los cónyuges y también entre los continentes, requiere de una constante vigilancia moral, y no constituye sino el símbolo del trastorno fatal en la profunda armonía entre hombre y Dios, entre cuerpo y alma, entre hombre y mujer, de que disfrutaron por un momento Adán y Eva en el Paraíso. Lo habitaron no como célibes asexuados, sino como pareja humana plenamente unida en matrimonio: representaban, por consiguiente, una sociedad humana *in nuce*, como la que podía correr a cargo de cualquier cabeza de familia cristiano de Hipona. La yuxtaposición de una vida conyugal ideal a la realidad laica entrañaba para la pareja media un recordatorio tan eficaz como hiriente de sus propias carencias.

Tales nociones, o algunas de sus variantes, han llegado a formar parte de la mentalidad del cristianismo occidental, hasta el punto de que es importante distanciarse algo para apreciar lo extrañas que fueron en su origen, así como la particularidad de la situación que llevó a Agustín y sus sucesores a modificar de modo tan significativo el paradigma monástico que habían heredado de Oriente.

Para el seglar cristiano, lo que se encontraba en juego era nada menos que una nueva interpretación del significado de la sexualidad. Esa interpretación suponía, asimismo, la caída en desuso de los códigos de comportamiento que, como vimos desde el principio mismo, tenían sus raíces en un modelo específicamente biológico de la persona humana. Tanto los códigos como la fisiología habían conspirado en la época antoniniana para ligar las energías de la pasión sexual a un modelo concreto de sociedad. Los médicos y los moralistas de ese periodo intentaron integrar la sexualidad en el buen orden de la ciudad. Dieron por sentado que una descarga vigorosa del “calor generador” movilizada por todo el cuerpo, tanto en el hombre como en la mujer, y acompañada de claras sensaciones de placer físico, era requisito *sine qua non* de la concepción: ésta y la pasión no podían desligarse. El único problema para el moralista consistía en una posible relajación del comportamiento público del varón que se abandonara frívola o excesivamente a la pasión en privado. Además, era creencia común que el acto sexual realizado según las normas del decoro, que eran en cierta manera una prolongación de los códigos de conducta públicos, producía mejores hijos que el realizado fuera de esas normas (entregándose, por ejemplo, a prolegómenos orales, o adoptando posturas impropias, o accediendo a una mujer durante la menstruación). Así concebido, el acto sexual podía presentarse

como el símbolo más íntimo de la “moral de la distancia social” ligada al mantenimiento de los códigos de decoro público específicos de las clases elevadas.

Agustín desmantela este modelo en todos sus detalles. Sus puntos de vista entrañan nada menos que una nueva imagen del cuerpo. La pasión sexual ya no se presenta fundamentalmente como un difuso e inconsciente “calor” corporal que alcanza su cenit en el acto sexual. Por el contrario, la atención se centra en las zonas concretas de la sensación específicamente sexual en el caso de los hombres, en la naturaleza de la erección y la calidad concreta de la eyaculación. Se trata de debilidades humanas compartidas por todos los seres humanos, ya sean hombres o mujeres. Como resultado de ello, las formas más brutales de misoginia se atenúan, al menos en el pensamiento de Agustín, si no en la práctica cotidiana del Occidente altomedieval. Ya no es posible en igual medida afirmar que las mujeres poseen más sexualidad que el hombre, o que son ellas las que minan la razón del último incitándolo a la sexualidad. En opinión de Agustín, el hombre padece una fragilidad sexual tan profundamente enraizada como la de la mujer. Los dos portan en su desordenado cuerpo el mismo signo fatal de la caída de Adán y Eva. El hundimiento, en ambos casos, de la consciencia durante el orgasmo eclipsa el antiguo temor romano al “afeminamiento”, un debilitamiento de la persona pública provocado por la dependencia apasionada respecto de inferiores de cualquier sexo.

La Iglesia toma el mando

La creencia sorprendentemente tenaz de que el decoro de las clases elevadas en la cama podía llevar al engendramiento de hijos “bien concebidos” —saludables, dóciles, preferiblemente varones— queda enterrada por la nueva percepción del acto sexual como un momento en que inevitablemente se eclipsan los aspectos racionales —y, por tanto, sociales— de la persona. *La concupiscencia de la carne*, tal como la revela el acto sexual, es un rasgo de la persona humana que desafía lisa y llanamente toda definición social y sobre el que sólo puede actuarse superficialmente a través de la coerción social. Para el hombre y la mujer seglares, las restricciones del acto sexual, que poseían en gran medida una naturaleza externa y social, incluyen ahora la idea de una grieta profunda en la textura del acto sexual mismo.

En última instancia, Dios crea y forma al hijo; y el acto sexual mediante el que la pareja proporciona el material para Su acto creador no debe absolutamente nada a las sutiles y penetrantes disciplinas de la ciudad.

Que estos tristes y nuevos pensamientos nublaran o no las relaciones sexuales de las parejas de la Roma tardía en Occidente es una cuestión completamente distinta. Cabe sospechar que no; y en sí mismo, esto es algo que da silencioso testimonio de la fuerza de los modos de vida antiguos frente al liderazgo del clero cristiano. Las parejas cristianas siguieron creyendo en sus médicos: sólo un acto de amor cálido y placentero podía proporcionarles en todo caso los hijos que justificaban las realidades

del sexo a los ojos del clero célibe. Los cristianos tenían ahora cuidado de evitar las relaciones sexuales en los días prohibidos que establece la Iglesia —especialmente los domingos, en Cuaresma y durante la vigilia de las grandes fiestas de la Iglesia— pues temían los efectos genéticos de las infracciones a los nuevos códigos de decoro público. Sin embargo, las insistentes recomendaciones de Agustín en torno al pecado "venial" entrañado por el acto sexual dentro del matrimonio, aunque dichas sin huella de lascivia y con tolerancia mucho mayor de la habitual entre los escritores de la Antigüedad tardía (que normalmente condenaban sin más todo acto sexual que no se hubiera realizado consciente y gravemente con la expresa finalidad de engendrar un hijo "para la ciudad"), encerraban la noción de una falta aneja a la esencia misma del amor conyugal. Cuando más tarde, en la muy distinta sociedad de la Alta Edad Media, llegó a pensarse que el amor conyugal puede, a fin de minimizar sus aspectos más impropios, controlarse conscientemente mediante la alteración deliberada del disfrute subjetivo provocado por el acto sexual —gracias al control, por ejemplo, de las caricias y las palabras—, resultó que la doctrina agustiniana había abierto una brecha en la puerta del hogar cristiano incomparablemente mayor de la que ningún bizantino hubiera podido abrir; y a través de ella serán muchos los vientos fríos que soplen provenientes de los canonistas y sus lectores, los padres confesores de la posterior Edad Media.

La obsesión occidental en torno al sexo

Los puntos de vista de san Agustín contagiaron de rigor, y constancia ascética de la propia fragilidad, a las conciencias de los humildes cabezas de familia pertenecientes al "mundo". Unieron "mundo" y "desierto" en la Iglesia católica. Y en este terreno, Agustín será seguido todo a lo largo del silencioso ascenso de la Iglesia católica en la Europa occidental. Los obispos católicos urbanos de la Galia, Italia, España, y no ya los "hombres del desierto", se convirtieron en los árbitros del paradigma monástico tal como había sido modificado sutil e irreversiblemente por Agustín hasta hacerle abarcar incluso la sexualidad mundana. De esta forma, el "desierto" penetra en la ciudad, y lo hace desde arriba. "Desierto" y "mundo" ya no corren paralelos entre sí, como era el caso en Bizancio. Lo que tenemos, por el contrario, es una nueva jerarquía en la que un clero continente, formado con frecuencia, como en el tiempo de Agustín, en comunidades monásticas urbanas, llegó a gobernar a los seglares, mediante recursos disciplinarios y amonestándoles sobre el carácter constante y universalmente anómalo de una sexualidad caída.

Fuera de esta única y evidente jerarquía, vemos una estructura social que se ha igualado ante la mirada del anciano obispo de Hipona. Se considera que los hombres y mujeres, los "bien nacidos" y sus inferiores, y, aunque de modo menos siniestro si bien ineluctable, "los hombres del desierto" también, comparten todos una debilidad universal y ancestral, cuya naturaleza se expresa en una sexualidad trastornadamente

heredada de Adán y Eva. Ninguna renuncia puede elevar a nadie por encima de ella; ningún código deliberadamente aprendido puede hacer nada más que contenerla. Y este trastorno se presenta ahora como síntoma privilegiado, por ser especialmente íntimo y apropiado, de la condición humana: el hombre como ser sexual se convierte en el denominador común de la gran democracia de los pecadores reunida en la Iglesia católica.

Llegados a este punto, nos encontramos con una última bifurcación de los caminos.

Hacia el año 1200 d.C., un autor menor de manuales de confesión declaraba:

> De todas las batallas de los cristianos, la mayor es la lucha por la castidad. En ella el combate es constante y la victoria rara. La continencia es verdaderamente la Gran Guerra. Pues, como dice Ovidio (…) así como en otros lugares (…) y como nos recuerda Juvenal (…) así como Claudiano (…) al igual que san Jerónimo y san Agustín (…).

En todos los escritos posteriores de la Iglesia latina es notable la manera como el vivo amor por la poesía de la Roma antigua, y las sombrías amenazas de los autores cristianos de nuestro periodo, se alían para crear una muy peculiar sensación: la de que es la sexualidad —y no, como en el caso de los bizantinos, acosados aún por el espejismo de un Paraíso recobrado en las profundidades del desierto, la soberbia y la violencia “mundanas”, más oscuras y anónimas— la que ocupa la atención, el horror, e incluso el gozo del europeo occidental.

A través quizá de estas etapas, y pasando por estos temas —y, desde luego, por muchos otros—, la historia de la vida privada en la Antigüedad tardía alcanzaría a conducir al posible estudioso más allá del perímetro señalado por las presentes páginas. Comenzamos por el hombre y la ciudad; acabamos por la iglesia y el “mundo”. Cuál de estas dos antítesis es la que ha tenido mayor peso en la creación de nuestra cultura occidental es asunto que prefiero encomendar al lector.

3
Vida privada y arquitectura doméstica en el África romana

Yvon Thébert

La casa: agua, llamas, colores, luz, vacío

No había agua corriente a domicilio, salvo para algunos muy raros privilegiados; los acueductos alimentan las fuentes y los baños públicos.

Salvo para unos privilegiados no menos raros, existía la prohibición de que nadie, ciudadano o extranjero, pudiera desplazarse a caballo o en vehículo dentro de una ciudad: ello hubiese equivalido a un insulto a la dignidad cívica. Las rodadas que se ven en las calles de Pompeya sólo servían para los carros que transportaban materiales o mercancías, así como a veces para los carruajes rituales de determinadas procesiones religiosas.

Pocos cristales; las ventanas se cierran con postigos frecuentemente articulados o con enrejados de piedra o de terracota. Pasar frío, o encerrarse en la oscuridad o en el estrecho ámbito de luz intensa de innumerables lámparas de aceite.

No había chimeneas ni estufas. El calor del hogar donde chisporroteaba un gran fuego cuya humareda salía por un agujero del tejado era paradójicamente una de las dulzuras celebradas de la ruda existencia rural, cuando la nieve cubría los campos. No obstante, en algunas regiones del Imperio, la arquitectura rural había creado ciertos tipos de estancias con una eficaz calefacción ambiental (por ejemplo en Pérgamo, en Turquía, según el detallado testimonio de Galieno). Pero, en Italia, en las ciudades, sucedía como sucede aún en la actual Pompeya, en este rudo invierno de 1984, en que las puertas de las tiendas permanecen negligentemente abiertas ya que hace el mismo frío dentro que fuera. Entonces, como ahora, había que estar abrigado, lo mismo en la calle que en casa, y la gente se metía en la cama vestida del todo (los poetas eróticos se lamentan de las crueles que ni siquiera en el lecho se quitan su manto). Sin embargo, como ahora también, en el interior de las viviendas urbanas, hay braseros encendidos por todas partes; no son capaces de caldear el ambiente, pero de vez en cuando uno se acerca a desentumecerse en el estrecho círculo de su calor.

Las letrinas son colectivas, y hay una anécdota terrible y vulgar de la vida del poeta Lucano que sitúa a sus héroes en las letrinas colectivas del palacio imperial. Las de los hombres son más amplias y más suntuosas que las de las mujeres (como sucede en el templo de Esculapio, en Pérgamo, o en la magnífica villa recientemente descubierta en Opluntis, o sea, en Torre Annunziata, cerca de Nápoles).

El mobiliario era escaso. Esa familia canónica y poética que forman nuestros muebles, esas arquitecturas de madera en miniatura que son nuestros armarios, cómodas o baúles, "alacena de los viejos tiempos que tantas historias sabe", todo eso apenas si existe. Unos cuantos lechos para el sueño o para la comida, mesitas redondas de tres patas, algún que otro armario, sillas, aparadores; unas veces de madera (quedan algunos pobres restos en Herculano así como en Inglaterra), otras de piedra, mármol o bronce. Y lampadarios. Todo ello se asemeja mucho más a nuestros muebles de jardín que a nuestro ajuar.

La arquitectura privada de la clase pudiente, esas domus *que tienen más de "mansiones particulares" que de "casas", es una de las creaciones más bellas del arte griego y romano. La vivienda es ante todo un amplio espacio vacío que se adivina desde el momento en que se penetra en el corazón del edificio, y a veces desde el mismo umbral: una serie no de salas cerradas, sino de espacios: patio cubierto, claustro (o "pórtico"), jardín con sus juegos de agua; los vacíos aventajan a los llenos. Espacio, perspectiva: la "casa samnita" de Herculano desvela su estructura interna al primer vistazo, y se respira a gusto en su volumen vacío. En torno de este espacio se hallan dispuestas claramente unas reducidas habitaciones cuya pequeñez resulta sorprendente; cada uno se retira a estos gabinetes para dormir o leer, pero se vive en los vacíos centrales, a los que se abren en toda su anchura las salas de comedor, a manera de piezas a las que se les hubiera quitado una de sus cuatro paredes.*

Hay aún algo más. Lo mismo si la vivienda es rica que si no lo es apenas, una decoración de vivos colores recubre los suelos, los muros y los techos de mosaicos, de estucos y de pinturas puramente decorativas o mitológicas; y hay además fantásticas arquitecturas pintadas que abren sobre las paredes espacios imaginarios. No hemos de pensar en el esplendor de estancias principescas, sino más bien en la magia coloreada de un teatro para cuentos de hadas; aquí reina la imaginación mucho más que la pompa. Todo ello resulta unas veces de un mal gusto estentóreo (¡oh fontanas de mosaicos y con incrustaciones de conchas); otras, de una suntuosa armonía llena de audacia. Cuando se piensa en lo que fue aquella sociedad, en sus relaciones sociales, en su pesado civismo y en sus sabidurías siempre tan mortificantes, no hay nada tan imprevisible como estas fiestas domésticas de la imaginación y el color, en las que sería de todo punto superfluo buscar significaciones alegóricas: se vivía una fiesta sin fijarse demasiado en ella. Y la decoración contaba más que el mobiliario. A todo lo cual venían a añadirse esculturas de interior, en tamaño medio: nuestros museos están llenos de ellas.

El espacio inútil era otra suerte de lujo. Aquella arquitectura había sabido aunar la amplitud de conjunto y la posibilidad de recogimiento en pequeñas cámaras sin el recurso a una red de estrechos corredores: el espacio central permite el desahogo. En Paestum, debió de ser un modesto ciudadano, dueño de dos o tres esclavos a lo más, quien habitase una determinada casita, de un centenar de metros cuadrados,

que no comprende más que una cocina y tres piezas; pero éstas se hallan trazadas a los lados de un amplio patio que ocupa con su vacío casi toda la vivienda. El visitante que acababa de llamar a la puerta de esta casa (había llamado con el pie, que era como se llamaba a las puertas), apenas franqueado el umbral, se encontraba con este espacio despejado, y ésta era la señal que le bastaba para saber que quien habitaba dentro era un plebeyo. A finales de la Antigüedad, durante los siglos III *o* IV*, en el suroeste de la Galia, una magnífica villa muy poco visitada aún, la de Montmaurin, no lejos de Saint-Gaudens, sigue articulando todavía una serie de espacios vacíos en torno a los cuales circula de forma muy grata un laberinto de habitaciones y escaleras donde la imaginación se extravía sin llegar nunca a perderse de verdad; para venir a parar al fin al* saneta sanetorum*, al fondo de la vivienda, donde se sentaba, en una sala también minúscula, el dueño de estos lugares.*

Lo mismo si se trata de Éfeso, en Turquía, que de Karanis, en Egipto, la omnipresencia del arte y de las imágenes en las casas es una sorpresa para los modernos. Una última impresión: relieves y estatuas estaban siempre pintarrajeados, y el ideal de la escultura antigua era el mismo de las imágenes de yeso de nuestras iglesias rurales. Las villas antiguas no fueron nunca blancas; en Pompeya, las columnas de un templo se hallaban pintadas de amarillo y blanco, y sus capiteles, de rojo, azul y amarillo; el Partenón estaba pintado, a fin de quitarle el brillo del mármol, y nuestro puente del Gard estaba pintado de rojo.

P. V.

Aquí vamos a presentar la vida privada a partir de las informaciones que puede proporcionar la arquitectura doméstica. Sin embargo, es preciso examinar más de cerca la cuestión ateniéndonos a un marco geográfico limitado, al África romana, y a una categoría muy precisa de viviendas, el hábitat urbano de las clases dirigentes. Estos límites impuestos al tema provienen del estado de la documentación y de la necesidad de circunscribir nuestro propósito con el fin de evitar la simple repetición de generalidades. Por lo demás, el África romana representa un campo de estudio privilegiado, porque se trata de una de las provincias más importantes del Imperio romano: al concentrar nuestros esfuerzos sobre un sector geográfico tan preciso será posible asegurar unos principios generales válidos a escala del Imperio así como unas particularidades regionales, que siguen siendo secundarias pero que permiten comprender mejor las realidades cotidianas.

Intentar comprender la vida privada a través del marco en que las actividades que se derivan de ella se considera que se hallan localizadas por excelencia, no resuelve desde luego todo el problema. Se trata, por tanto, en todo ello simplemente de una tentativa, y no de una teoría de la vida privada, a pesar de que no podemos prescindir totalmente de ella si es que queremos comprender lo que las ruinas nos ponen ante los ojos. Está claro que se produjeron evoluciones. En la ciudad griega clásica, la arquitectura y la decoración de las viviendas privadas se hallan estrechamente confinadas en límites modestos: lo majestuoso y lo lujoso no convienen más que al sector público, a la ciudad que descansa sobre la fusión del individuo y la comunidad, sobre la adecuación de lo privado y lo público. Dentro de este ámbito, el individuo se lo debe todo, incluido su estatuto de sujeto dotado de una vida privada, a su pertenencia a la comunidad política. Mientras que en la época helenística, la crisis de la ciudad clásica pone de relieve una mutación en la que es fácil leer una evolución que podría resumirse en una notable extensión de la esfera privada a expensas de lo público. Para atenernos estrictamente al terreno aquí acotado, cabe subrayar el lujo creciente de las viviendas o el desarrollo de las colecciones privadas, fenómeno paralelo al de la afirmación de la obra de arte como mercancía.

Queda por averiguar cómo puede leerse semejante fenómeno. ¿Hay que interpretarlo desde una perspectiva evolutiva, insistiendo sobre el hecho de que se está asistiendo a la emergencia de la vida privada? Se trataría así de uno de los momentos clave de una larga historia, la de la constitución progresiva de la esfera de lo privado frente a lo público, cuyo hilo conductor podría seguirse, con avances y retrocesos, a través de los siglos. De hecho, no parece que el problema se plantee de manera cuantitativa, sino cualitativa. La cuestión no está tanto en saber cuál es la parte de lo privado frente a lo público, sino en reconocer la forma en que se articulan estas dos esferas, la forma en que se definen mutuamente. La historia de lo privado no es la de un nacimiento, y luego la de una prolongada y ardua afirmación frente a las construcciones públicas. En realidad, la naturaleza de lo privado es específica de cada sociedad; es el producto de las relaciones sociales y forma parte de la definición

de la formación social en cuestión. Resulta de todo ello que puede ser objeto de redefiniciones radicales y que sería ilusorio querer trazar de nuevo de ella una historia continua, al margen de las rupturas que delimitan los otros sectores de la vida social. Parece, pues, particularmente aventurado partir de nuestra actual concepción de la vida privada y contentarse con trazar de nuevo su génesis leyendo todo el pasado a través de esta cuadrícula. Nos veríamos de este modo conducidos a situar en una época relativamente próxima el nacimiento de la dimensión de lo privado, siendo así que sólo se trataría de la afirmación de concepciones burguesas modernas.

Del mismo modo hay que añadir que las relaciones entre lo público y lo privado no se dejan pensar simplemente en el marco de una aproximación psicológica a la cuestión, a partir de un individuo cuya identidad podría determinarse a través de las estrategias que define hacia el exterior. En este proceso, las parejas individuo/sociedad, interioridad/exterioridad se superponen a los términos privado/público, cuyas relaciones cabe asimilar a un juego, a una representación: la dimensión igualmente social de los dos polos queda así expulsada en beneficio de una dicotomía entre el individuo y la sociedad irrelevante para el historiador. En cambio, nuestras preocupaciones recortan el prurito de ciertos sociólogos que rechazan este papel determinante de la interioridad e insisten en las interferencias de lo privado y lo público cuyo estudio abordan en la práctica de soslayo.

Estas advertencias no carecen de consecuencias decisivas en relación con este estudio. Implican en efecto que el espacio doméstico no se organiza en función de una lógica derivada de necesidades privadas supuestamente autónomas, sino que es él mismo un producto social. No carece de interés advertir que esta realidad se halla muy presente en la única reflexión de conjunto sobre la arquitectura que nos ha legado la Antigüedad, a saber, el texto de Vitruvio: en él nos encontramos en efecto con la afirmación del vínculo existente entre el plano de las viviendas y el estatus social del propietario. De manera aún más significativa, el autor sitúa la aparición de la casa no en el marco de la afirmación de las necesidades individuales, sino, por el contrario, en el del nacimiento de la sociedad: los hombres, cuando se agrupan en un mismo lugar alrededor del fuego doméstico, es precisamente cuando inventan colectivamente el lenguaje y el arte de construirse un techo.

Estas indicaciones implican también que el espacio doméstico tiene que ser coherente. La casa romana es en efecto la sede de actividades en apariencia extremadamente heterogéneas, entre las cuales hay algunas que hoy parecerían tener que ver por excelencia con la vida pública: es el caso, por ejemplo, de la ceremonia, frecuentemente cotidiana, en el curso de la cual el dueño de la casa recibe la visita del vasto círculo de sus clientes. El propio Vitruvio utiliza, por otra parte, la expresión de lugares públicos para designar las partes de la vivienda abiertas a la gente de fuera, y no dejará de ser cómodo, en el estudio de los diferentes componentes de la casa, el empleo de esta cuadrícula privado/público para caracterizar de manera significativa la diversa naturaleza de los locales. Como en las viviendas de todas las épocas, son muy

variados los grados de “opacidad” que caracterizan los diferentes espacios domésticos, pero, en el caso de la casa romana, la diversidad linda con la heterogeneidad. Sin embargo, sería un error romper la coherencia de las diversas piezas considerando que se componen de ámbitos yuxtapuestos, esencialmente privados o esencialmente públicos. La parte vuelta hacia fuera en el espacio doméstico no es ni una contradicción ni la señal de una asociación irracional: la arquitectura permite, por el contrario, comprender la definición misma de la vida privada de las clases dominantes de la época, caracterizada por una formidable dilatación. Es este fenómeno esencial el que explica que ciertas actividades, cuya dimensión social es evidente, tuvieran del modo más natural su asiento en las casas. No se trata ni de una condescendencia ni de una usurpación de poder a costa del ámbito público.

Se comprueba de hecho que la casa de los notables africanos como la de otros notables del Imperio, acoge muchos niveles, múltiples modalidades de vida privada. Abriga evidentemente, como es usual, lugares de recogimiento individual y lugares destinados a la familia en el sentido estricto y moderno del término: el dueño de la casa, su esposa que, al casarse, *convenit in manun*, o sea, pasa a depender de la potestad paterna de su esposo, y sus hijos. Además, esta estructura familiar se halla dotada de una notable capacidad de dilatación: no sólo es apta para englobar a la mujer llegada de fuera por matrimonio, sino que la misma potestad paterna, por lo demás no poco debilitada dada la evolución de las costumbres, sigue constituyendo el marco teórico en el que se insertan los múltiples elementos que vienen a engrosar el conjunto familiar, a saber, los padres —eventualmente—, y todos los domésticos y esclavos, designados con el término característico de *familia*, y entre los que se distingue cuidadosamente a los *vernaculi*, o sea, a los que han nacido en la casa. Semejante vocabulario familiar traduce, a nivel de lenguaje, la capacidad de integración en el mundo de la familia de relaciones sociales que en otros periodos fueron independientes de éste. El fenómeno se repite en lo que concierne a las relaciones entre patronos y clientes, rigurosamente calcadas sobre las que unen al padre y a sus hijos, o sobre la mentalidad religiosa. Los sacerdotes paganos se asimilan en efecto a los padres y los discípulos a los hijos (Apuleyo, *Met*., XI, 21): la secta cristiana, concebida igualmente sobre un modelo familiar, no hace en este aspecto otra cosa que perpetuar una larga tradición. Todos estos fenómenos ilustran a su modo el puesto central que ocupa en el mundo romano la esfera de lo privado a partir de los últimos siglos de la República: la política se hace entonces tanto o más en la casa de César o de Pompeyo que en el Senado. La riqueza de las actividades que caracterizan la vivienda remite, por tanto, a la naturaleza de la sociedad y sólo se explica por ésta: manifiesta de manera particularmente espectacular el nuevo tipo de articulación entre privado y público que caracteriza al mundo romano (¿no son acaso los senadores los *patres*?), que se afirma al final de la República en el marco de una

evolución general del mundo mediterráneo y que perdura, bajo formas diferentes, a través del Imperio.

Aquí se pretende contribuir a la presente historia de la vida privada de las elites africanas y, a través de ellas, de las elites del mundo romano, sobre la base de la arquitectura doméstica. Este punto de vista implica que se privilegiará sistemáticamente no sólo las ricas mansiones urbanas, sino también la utilización de los autores africanos, que constituyen una fuente de información mucho menos rica que la literatura propiamente itálica, pero que ha sido considerablemente menos explotada desde esta óptica y de la que podemos pensar a priori que constituye un conjunto coherente con las ruinas africanas. Este punto de vista implica igualmente que partiremos ante todo de las reflexiones que sugieren los vestigios de las *domus*, es decir, de realidades materiales dispersas, incompletas, en las que lo singular y lo que tiene una significación más amplia son aspectos sólo perceptibles mediante una operación de clasificación y rebajamiento. Habrán de ser estos datos arqueológicos concretos los que, eventualmente, susciten los textos literarios, las comparaciones con otras provincias o incluso con otras épocas, y no a la inversa. Semejante modo de proceder puede proporcionar informaciones más inmediatas que los textos, que interpretan la vida privada tanto al menos como testimonian sobre ella; y rebaja igualmente el análisis de numerosos investigadores que, en contacto directo con el “terreno”, han contribuido en buena medida a poner de nuevo en cuestión una visión demasiado literaria e idealizada del mundo antiguo, en la que cada objeto se convertía en una obra de arte cargada de significaciones simbólicas. Esta saludable operación de desmitificación no carece, sin embargo, en sí misma de peligros: desemboca a veces en un hipercriticismo que lleva a considerar con una prudencia excesiva la calidad y la significación del desenvolvimiento de estas elites. El estudio del espacio doméstico va a ser, por consiguiente, también la ocasión para una mayor precisión sobre el papel jugado por lo comanditario en su elaboración: las ruinas de las casas pueden revelarse como muy instructivas a este propósito.

Naturaleza de la arquitectura doméstica de las clases dirigentes

Una arquitectura internacional

La naturaleza del mundo mediterráneo antiguo condiciona directamente la de la arquitectura propia de sus elites. Baste recordar que existía desde hacía siglos una comunidad cultural que se apoyaba sobre una intensa circulación de hombres, ideas y mercancías, comunidad cuyo corazón dinámico había estado constituido durante mucho tiempo por el mundo griego y cuya cohesión se vio considerablemente reforzada durante las mutaciones de la época helenística. Al margen de los incesantes conflictos, no es la imagen de un mundo dividido en bloques irreductibles lo que prevalece, sino, al contrario, la de un conjunto cuyas partes constitutivas se articulan cada una de ellas con el todo de una manera original pero decisiva. Semejante unidad fundamental se manifiesta del modo más claro al nivel de las elites sociales cuyas opciones políticas se hallan directamente condicionadas por su realidad y cuya cultura hace referencia abiertamente a una civilización común que presenta la impronta determinante de Grecia.

La arquitectura de las clases dirigentes africanas ilustra perfectamente esta realidad. La historia del hábitat mediterráneo se halla en efecto marcada por una innovación decisiva, la introducción, en el corazón de la vivienda, de un peristilo, es decir, de un patio rodeado de pórticos en torno del cual se distribuyen las diferentes partes de la casa. Pues bien; esta creación griega fue rápidamente adoptada en el mundo púnico: ahí está para demostrarlo el ejemplo de la casa con columnas de Kerkuane, ciudad del cabo Bon destruida y abandonada hacia mediados del siglo III antes de nuestra era. Las elites africanas prosiguen inmediatamente por su cuenta un tipo de plano que conviene más que cualquier otro a su prestigio en la medida en que introduce en el corazón de sus viviendas una composición arquitectónica de una amplitud hasta entonces reservada a los monumentos públicos.

En cambio, en África se desconoce la tradicional casa itálica con *atrium*, es decir, dotada en su fachada de una sala de recepción descubierta en su parte central y a la que se accede directamente desde el vestíbulo de entrada. Debates prolongados han aclarado considerablemente esta cuestión, en particular gracias a haber echado mano de un criterio numérico, la proporción entre superficies cubiertas y descubiertas. Esta forma de abordar el problema ha permitido poner en evidencia el hecho de que la

gran mayoría de los patios de columnas de las casas africanas, con su vasto espacio central descubierto, se deriva pura y simplemente de la concepción arquitectónica del peristilo. De hecho, es posible mostrarse aún más tajante: la importancia relativa de las superficies cubiertas y descubiertas varía no en función de la naturaleza arquitectónica del local, sino simplemente en función de la superficie disponible. Basta con recorrer el cuadro trazado por R. Étienne para las casas del rico barrio nordeste de Volubilis para advertir que los peristilos cuya superficie descubierta es proporcionalmente más reducida son aquellos cuya superficie total lo es también, siendo igualmente verdadera la inversa. De este modo, un cálculo de proporciones lo único que hace es enmascarar un factor esencial y apremiante que convierte en totalmente inútil el recurso a la noción de *atrium* incluso para interpretar construcciones en las que el patio sigue siendo de modestas proporciones.

De hecho, unos criterios arquitectónicos de este tipo serían de todo punto insuficientes para identificar un *atrium*, porque el término mismo implica una función rigurosamente específica del recinto. Ahora bien, la simple posición de estos patios de columnas en el plano de las casas africanas y la naturaleza de las relaciones así establecidas con las salas restantes bastan para demostrar que no han podido jugar siempre un papel absolutamente idéntico. Cabe, por tanto, llegar a la conclusión de que el *atrium* es inexistente en África, salvo eventualmente en forma de excepciones de las que no podría deducirse ninguna significación de orden histórico, tanto más tratándose con toda probabilidad de un *atrium* muy alejado de sus orígenes itálicos primitivos. Es al menos lo que parece posible concluir de los textos africanos, en los que el término sólo aparece una vez en la descripción de una construcción excéntrica (Apuleyo, *Met.*, II, 4), así como de las ruinas cuya interpretación no sugiere nunca el recurso a este término con carácter de prueba fehaciente.

Estas conclusiones imponen dos advertencias. La primera concierne a la manera como los notables africanos podían acoger a los numerosos visitantes que tenían el deber de recibir, dado que su casa estaba desprovista de *atrium* que, en Italia, desempeñaba de forma primordial esta función: habremos de volver sobre esta importante cuestión. La segunda tiene que ver con la naturaleza de las relaciones sostenidas por la arquitectura doméstica africana con el mundo mediterráneo. La ausencia de *atrium* pone de relieve en efecto que aquélla no se reduce a ser un simple subproducto de la arquitectura itálica. Vive de forma específica sus relaciones con la cultura dominante de aquella parte del mundo: se ha ahorrado el tipo de casa con *atrium*, no ha esperado a la conquista romana para conocer el peristilo. La integración de África en el mundo romano no hace otra cosa que intensificar unas relaciones ya existentes, no las crea.

Una arquitectura teórica

La arquitectura doméstica africana, como la de las otras provincias romanas, es el fruto de una reflexión teórica a la vez que se opone a una arquitectura de tipo vernáculo, sin arquitecto, en el marco de la cual una misma demanda social puede desembocar en la realización de edificios muy diferentes. En este último caso, en la mayor parte de los casos, no hay un verdadero programa. La persona que hace el encargo procede a una formulación confusa de sus deseos, basándose en los ejemplos concretos que la rodean. El resultado es la constitución de unos tipos de vivienda regionales en los que se deja un amplio margen a improvisaciones que se inscriben, no obstante, en el marco de las posibilidades concretas ofrecidas por los datos locales, por ejemplo, el clima o los materiales disponibles, que resultan ser forzosos.

Por el contrario, la arquitectura doméstica de época romana se ve libre de semejantes circunstancias a favor de consideraciones sociales, estéticas, individuales, que permiten la elaboración de un verdadero programa arquitectónico, ya que lo mismo las intervenciones del cliente que las del arquitecto se refieren a una teoría muy elaborada. Existe, en efecto, una reflexión muy antigua sobre la ciudad y sus componentes, reflexión cuyas consecuencias concretas son reales dada la importancia de las inversiones efectuadas en beneficio del mundo urbano. No sólo se llevan a cabo grandes trabajos que modifican frecuentemente los paisajes urbanos, sino que además se fundan constantemente ciudades nuevas: en este último caso, la idea de la ciudad ideal se materializa sobre el terreno de acuerdo con un detallado programa que puede incluir incluso un plano tipo de las viviendas o, al menos, precisar a priori el espacio que se concederá a cada una de ellas.

Las teorías de la ciudad condicionan, por ello, directamente la naturaleza del espacio habitable al que se le asignan tanto emplazamientos como dimensiones y orientaciones. Esto no quiere decir que la arquitectura doméstica no sea otra cosa que una recaída secundaria de los grandes planes de urbanismo. Éstos no se hallan concebidos de manera abstracta ni se contentan con incorporar los datos topográficos y las necesidades de la vida pública. Por eso, desde Hipócrates a Vitruvio, pasando por Aristóteles, se considera como un factor decisivo de la salubridad de la ciudad y de la buena salud de sus habitantes la orientación correcta de las construcciones. Este aspecto particular de las relaciones entre lo público y lo privado interviene también desde el primer instante de la historia de la ciudad, desde el momento en que se ha concebido el plan de conjunto. Y no deja de ser interesante subrayar que las necesidades individuales pesan de modo creciente en las consideraciones de quienes se preocupan por el urbanismo: Aristóteles sigue interesándose esencialmente por las construcciones colectivas. Vitruvio engloba ya en su reflexión todos los elementos que componen la ciudad y se detiene ampliamente en los problemas propios de la arquitectura doméstica.

A estas reflexiones sobre la ciudad se añaden determinadas teorías propias de cada monumento que la compone. En la obra de Vitruvio, las diferentes construcciones se presentan bajo la forma de datos de valor general: cuando el autor

describe la basílica que ha construido en Fano, ésta no es el punto de partida de un análisis, sino que por el contrario su descripción viene después del dossier referente a esta categoría de monumentos, y como su ilustración. Desde este momento, la teoría precede a las realizaciones: la acción tanto de los clientes como de los constructores se inscribe en la línea de una reflexión secular.

Hacerse construir una casa, o restaurar una casa antigua, es, por tanto, una operación para la que clientes y constructores poseen sólidos puntos de referencia. Disponen de principios generales para organizar y orientar la construcción, de una tipología de las diferentes salas, con inclusión de las proporciones deseables, y de principios estéticos aptos para guiar tanto la organización de los detalles de la decoración como la realización de una columnata. Semejante realidad cultural, fruto de la homogeneidad social y de la complicidad política de las elites mediterráneas, es lo que explica la notable unidad de su arquitectura doméstica. Estas clases dirigentes adoptan por doquier un marco que les permite vivir a la romana, reflejo exacto de su participación en la gestión del Imperio y el medio más seguro de afirmar su prestigio a los ojos de sus subordinados locales.

Este papel decisivo jugado por la teoría procura a la arquitectura privada una dimensión ideológica muy llamativa. En las postrimerías de la república romana, la introducción del lujo en las mansiones de los poderosos es objeto de amargas críticas por parte de la mayoría senatorial que oculta bajo argumentos de orden moral sus temores políticos. Basta con recordar la emoción que se apoderó de Roma, en estos ambientes conservadores, con ocasión de la introducción de columnas de mármol en las casas de un Craso o de un Scauro. La amplitud y el lujo de las casas crecen paralelamente con la personalización de la vida política y con el surgimiento, junto a los poderes institucionales tradicionales, de jefes cuyo carisma personal empieza a competir con la *auctoritas* del Senado. Este considerable aumento del lujo privado transforma radicalmente y para siglos el marco doméstico. Además, esta transformación alcanza al conjunto de las elites sociales: si la vivienda de los más opulentos va a seguir siendo de una amplitud excepcional, cualquier burgués del Imperio se cree en el derecho de poseer una casa que refleje su rango social y le permita cumplir con sus compromisos.

De modo que los problemas propios de la arquitectura doméstica han de situarse de nuevo en el marco de una teoría muy elaborada de la ciudad y de sus diversos componentes. Lo cual implica un cierto número de constataciones muy precisas. La primera es la naturaleza urbana de esta arquitectura. En África, como sin duda en las restantes provincias, no se dio nunca la fuga de las elites hacia el campo. Si es cierto que construyen suntuosas *villae* en el corazón de sus propiedades rurales, nunca, hasta una época que cae ya fuera del ámbito de la Antigüedad en el sentido más amplio del término, desertan de las ciudades en que se juega su suerte política, y, por tanto, su suerte sin más, y donde siguen conservando sus residencias principales. Por consiguiente, si se deja a un lado voluntariamente el medio rural de las elites

africanas, se rompe tal vez con una parte de la bibliografía tradicional, pero se respetan las prioridades de lo que podría denominarse la “estrategia espacial” de estas elites. El procedimiento está también de acuerdo con las fuentes disponibles, ya que son muy pocas las *villae* africanas que se han excavado y aún más escasas las que han sido objeto de publicaciones.

La segunda constatación tiene que ver con la imposibilidad de evaluar la naturaleza del espacio privado si se prescinde de su entorno urbano. Esto es válido al nivel más simple, el de los problemas de vecindad: el mismo Vitruvio insiste sobre la necesidad de modificar recetas arquitectónicas venerables en función de estas exigencias y propone, por ejemplo, que se corrijan las proporciones usuales de una pieza a fin de mejorar su iluminación. Lo cual es más válido aún a un nivel más global: el mismo funcionamiento de la vivienda depende en una amplia medida de instalaciones colectivas. La existencia de una red de distribución de agua gracias a la instalación de conducciones a presión o, en sentido inverso, la presencia de alcantarillas modifican considerablemente la vida cotidiana. Ahora bien, no en todas partes existen tales instalaciones y, allí donde existen, su construcción sólo en raras ocasiones es contemporánea de la fundación de la ciudad. Estas enormes obras públicas condicionan en forma muy rigurosa la naturaleza del confort privado. Del mismo modo, no se puede justipreciar la calidad de una vivienda urbana sin tener en cuenta las múltiples instalaciones colectivas, en particular termas y letrinas, que la ciudad pone a disposición de sus habitantes. En este marco, no hay oposición sino complementariedad entre lo público y lo privado: la casa no se puede aislar de su contexto.

La tercera constatación se refiere a la inserción de las viviendas en el tejido urbano. Si el plano de conjunto de las ciudades se nos muestra esencialmente estructurado por la masa de los grandes monumentos públicos, mientras que los edificios privados vienen a llenar los espacios que han quedado libres, la relación entre unos y otros, sin embargo, no es siempre tan unívoca. En Timgad o en Cuicul, el recinto fue demolido y luego recubierto, sin duda en la época severiana, por barrios de viviendas. Más aún, en el caso del barrio nordeste de Volubilis, parece legítimo pensar que las casas no vinieron a inscribirse en el espacio delimitado por el recinto, sino que por el contrario éste es el fruto de una especulación inmobiliaria que revalorizó así el sector a fin de implantar en él mansiones lujosas. En este caso, es posible percibir cómo una enorme construcción cargada de prestigio y de significación militar se vio desviada de su sentido fundamentalmente público para ponerse al servicio de intereses privados: este ejemplo no hace más que ilustrar de forma impresionante las mutaciones sobrevenidas entre la época de la ciudad clásica y la del Imperio romano, cuando el ámbito de lo privado se dilató de tal manera que se anexionó con razón, cabría decir, lo que en otras circunstancias no hubiese podido ser sino el fruto de una decisión colectiva.

Siempre que se trate de la inserción de viviendas en el tejido urbano hay que hacer notar que la forma en que se articulan el espacio de la calle y el de la vivienda sigue estando mal conocida. No se ha conseguido reconstruir ninguna fachada en la integridad de su elevación. El resultado es que ignoramos el número, las dimensiones y el emplazamiento de los huecos que dan a la calle, así como, las más de las veces, su modo de cerramiento. Igualmente carecemos de informaciones que nos permitan reconstruir las prácticas. ¿Se vive con las ventanas abiertas o cerradas? ¿Se asoma la gente a la ventana o al balcón? ¿Se adornan las fachadas los días de fiesta? Otras tantas preguntas, interesantes para las relaciones entre el espacio doméstico y la vida de la calle que siguen sin respuesta y sobre las cuales los textos apenas dicen nada.

Hay, no obstante, un punto tocante a la articulación de los espacios públicos y privados que la documentación arqueológica sí nos permite precisar. Se trata del modo como entran en contacto, al nivel de la planta baja, no por medio de una fachada que marque una ruptura brutal, sino por mediación de pórticos. Una fórmula arquitectónica semejante sigue siendo ambigua en sí misma: estos volúmenes de transición pueden o bien provenir de una concepción esencialmente pública, o bien, por el contrario, hallarse vinculados de manera decisiva a la esfera de lo privado. Así, el reducido pórtico que precede a la entrada principal de la casa de Sertius, en Timgad, forma parte de la casa cuyo acceso enriquece. En cambio, cuando unas amplias columnatas, construidas en el marco de una ambiciosa operación de urbanismo, doblan la calle, están asumiendo un papel esencialmente público, claramente legible en su coherencia arquitectónica y en el hecho de que se hallan destinadas sobre todo a facilitar la circulación de los peatones por la ciudad. Es así como se afirma una idea unitaria de la ciudad que prima la compartimentación de los espacios privados.

En detalle, las decisiones arquitectónicas adoptadas por la construcción de estos vastos pórticos al borde de la calle revelan, sin embargo, la ambivalencia de sus volúmenes. Su homogeneidad, en efecto, no es nunca perfecta, incluida toda la largura de una arteria esencial como el *decumanus maximus* de Volubilis, donde se constata, por ejemplo, que, ante la casa de los trabajos de Hércules, cambia el ritmo de los intercolumnios. Unas grandes arcadas descansan sobre nueve pilares de acuerdo con una composición claramente ligada a la casa: en ángulo recto con los muros que delimitan esta última, unos pilares aún más importantes se hallan dispuestos de forma que sostengan arcos perpendiculares al eje de la calle. Estéticamente, se trata de un espacio que de este modo se agrega a la casa cuyos límites abraza. Funcionalmente, un corte así es secundario: no rompe la coherencia del conjunto ni impide en absoluto una utilización del pórtico complementaria de la de la calle. A pesar de lo cual la ambigüedad así proyectada sobre este espacio público no carece de significación: en una calle paralela, la casa del cortejo de Venus ha podido anexionarse este mismo espacio con olvido de la circulación pública. Una operación análoga parece haberse efectuado en Cuicul a favor de la casa de Europa:

la extensión de una parte de sus piezas, sin duda a consecuencia de una modificación, hasta el enlosado del gran *cardo*, interrumpe el pórtico que dobla este eje principal. Lo que subsiste de la columnata no parece haberse anexionado del todo. Pero no es menos cierto que la partición del pórtico, cuya función pública se basa en su continuidad, lo transforma de hecho en un anejo de la vivienda, lo integra de forma decisiva en la fachada.

Una arquitectura unitaria

¿Qué hay que entender bajo esta fórmula? Se da ciertamente una especificidad de la arquitectura doméstica, en la medida en que tiene que satisfacer necesidades originales, pero el rasgo decisivo para su comprensión es la existencia de unos estrechos lazos entre monumentos públicos y privados. Se trata de una realidad antigua (la concepción de las villas republicanas en Italia lleva consigo, hasta en el vocabulario utilizado por los contemporáneos para su descripción, unas analogías muy llamativas con las construcciones oficiales) y no se mantuvo menos viva bajo el Imperio. Se la percibe en la decoración en lo concerniente a los mosaicos, no sólo en el hecho de que el mismo repertorio de motivos geométricos sirve para todas las construcciones, sino también en ciertos casos privilegiados en que unos motivos más complejos permiten comprobar el impacto del arte oficial sobre la decoración doméstica. Sirva como ejemplo la casa de Asinius Rufinus, en Acholla, donde G. Picard ha podido establecer la manera como la mística imperial contemporánea, en este caso el gesto de Hércules que imita al emperador Cómodo, influenció directamente los temas que esta vivienda nos ha conservado. El mosaico del *triclinium* ilustra, en efecto, los trabajos del héroe, en la figura de un tipo creado bajo el reinado de Cómodo y conocido gracias a las representaciones que adornan las monedas de esta época. No cabe ninguna duda de que el emperador había dedicado a su divinidad favorita una estatua que es el punto de partida de los temas tratados por el mosaico de Acholla.

Esta unidad no es menos real en lo que se refiere a la arquitectura, puesto que todos sus sectores se caracterizan por una misma evolución. Durante el Bajo Imperio puede constatarse, lo mismo en las casas que en los demás monumentos, una tendencia idéntica a multiplicar los ábsides o a utilizar cada vez más frecuentemente, en lugar del tradicional arquitrabe, arcos apoyados directamente sobre las columnas. La coherencia de la producción arquitectónica y decorativa es tal que, a falta de inscripciones, puede resultar difícil identificar ciertos vestigios. En efecto, en el caso de edificios públicos tales como la vivienda de representación de un personaje oficial, destinada a alojar a los huéspedes de la ciudad o bien a acoger sedes de colegios o cofradías que jugaban un papel tan importante en la vida asociativa, las necesidades se aproximan mucho a las de un propietario privado. Los numerosos debates que han podido originarse a propósito de la naturaleza privada o pública de ciertas

construcciones resultan muy reveladores de la profunda unidad que caracterizaba aquella arquitectura. En algunos casos privilegiados, tales controversias han permitido el despliegue de una interpretación satisfactoria, como sucede con la casa de los Asclepeia, en Althiburos. Esta casa, de plano ambicioso, se prestaba a una utilización colectiva, y la presencia de un mosaico tardío, en el que aparece una especie de canastilla con la inscripción *Asclepeia*, había hecho pensar que debía de haber conocido efectivamente un cambio de destino, tal vez una transformación en edificio ligado al culto de Esculapio. La interpretación correcta del objeto que muestra la inscripción (de hecho, una corona agonística otorgada al vencedor de unos juegos puestos bajo el patrocinio de Asclepios) ha vuelto inútil semejante hipótesis. Esta casa no dejó nunca de ser utilizada por propietarios privados, y fue uno de ellos quien hubo de conmemorar la victoria obtenida durante una de aquellas múltiples competiciones que tenían lugar en toda la cuenca mediterránea.

Merece la pena detenerse un poco en una construcción que ilustra de modo notable esta unidad de la arquitectura de la época imperial. La basílica privada de la casa de la caza, en Bulla Regia, permite en efecto percibir la manera como la arquitectura doméstica participa de los problemas encontrados y de las soluciones elaboradas por los otros sectores de la construcción. Este monumento, bien fechado durante la primera mitad del siglo IV, se levantó de acuerdo con un plano que asociaba un ábside, un transepto, cuyo crucero se subraya mediante la utilización de pilares con molduras, y una larga nave flanqueada de dependencias que ocupan el lugar de lo que, en una basílica civil o religiosa, constituiría las naves laterales. Estas piezas, dispuestas en fila y comunicadas además, la mayor parte de ellas, con la nave central, permiten modos de circulación comparables a los que se pueden practicar en los grandes edificios de tres naves. El conjunto, concebido de una sola vez, es perfectamente coherente y restituible con toda facilidad a pesar de los numerosos remodelamientos tardíos.

Muchas de estas soluciones arquitectónicas evocan directamente opciones idénticas efectuadas en el marco de las primeras iglesias cristianas, por lo que nos hallamos confrontados con uno de los problemas más arduos de la arquitectura antigua, el de los orígenes del tipo de basílica paleocristiana basado en la combinación de una sala rectangular dividida en naves (entre las que la nave central, más elevada, recibe la luz por encima de la techumbre de sus anejos laterales), un ábside y varios elementos secundarios, de los cuales uno de los más característicos es el recurso a un transepto.

Este *dossier*, particularmente denso, descansa, en una amplia medida, sobre una manera errónea de plantear el problema. De un lado, el deseo de afirmar la originalidad de la arquitectura cristiana: no se trata en todo ello sino de un avatar de la corriente de pensamiento que siempre ha estado preocupada por afirmar la autonomía del fenómeno religioso en vez de situarlo en el marco de la evolución general de la sociedad. De otro, un rechazo justificado de semejante forma de

proceder, pero una réplica esencialmente centrada sobre la búsqueda a todo trance de antecedentes y sobre el postulado de las influencias. La respuesta está en otra parte.

Resulta, en efecto, evidente, a pesar de las protestas de originalidad, que los monumentos cristianos heredan, en gran parte, soluciones ya elaboradas en el marco de la arquitectura de los siglos precedentes. La utilización del ábside con fines de glorificación es uno de los temas más corrientes de la arquitectura civil y religiosa desde los comienzos del Imperio. Y lo mismo sucede con la organización de un vasto espacio de reunión en naves jerarquizadas. Resulta no menos evidente que un repertorio arquitectónico como éste es algo vivo, y que el Bajo Imperio constituye un periodo de mutaciones particularmente importante. Pero semejantes mutaciones no tienen como elemento motor el cristianismo: se trata de una evolución global de la arquitectura que remite directamente a las modificaciones de las relaciones sociales. El Bajo Imperio segrega sus lugares de culto de acuerdo con los mismos principios directores que rigen la producción de las demás construcciones. El término de arquitectura cristiana no puede servir más que para designar edificaciones destinadas al culto cristiano, para lo que se las equipa de modo específico, pero de ninguna manera para referirse a una corriente arquitectónica original, creadora de formas y de planos.

La basílica privada de Bulla Regia ilustra esta realidad de forma tanto más brillante cuanto que su solución cruciforme corresponde a un tipo de plano cuya dimensión simbólica iba a enriquecer el cristianismo considerablemente. Hasta este momento, a pesar del texto de Vitruvio que describe determinados elementos llamados “calcídicos”, o sea, anejos transversales utilizados para equilibrar ciertas composiciones arquitectónicas, ningún testimonio arqueológico atestiguaba la presencia de transepto en una basílica pagana. Los primeros ejemplos conocidos de basílica con transepto son construcciones religiosas constantinianas, en Roma y en Constantinopla. En el marco del problema del origen del plano basilical cristiano, las basílicas con transepto han podido, por tanto, interpretarse como una variante específicamente cristiana correspondiente a la grandiosa transcripción del símbolo de la cruz.

El debate de hecho había nacido muerto. Hacia 380, Gregorio de Nacianzo, al describir la iglesia constantiniana de los Santos Apóstoles en Constantinopla, es el primero que subraya su semejanza con la cruz. Desde entonces, y dado que el culto de la cruz se difundió precisamente durante esta época, la analogía en cuestión conoció un éxito fulminante, ilustrado en Occidente por las construcciones del obispo Ambrosio de Milán. En cambio, cincuenta años antes, Eusebio, en su descripción del mismo monumento, no había notado en absoluto semejante paralelismo. La cronología de la emergencia de este simbolismo, tan rico en futuro, basta para desenmascarar cualquier tentativa de búsqueda de una causa específicamente religiosa en la elaboración de este tipo de plano. Nos hallamos ante un proceso

inverso: se incrusta una interpretación cristiana sobre un tema arquitectónico cuyo origen se halla completamente desprovisto de cualquier significación de esta índole.

En virtud de su fecha, la basílica privada de Bulla Regia confirma de manera espectacular este análisis. Entre los monumentos constantinianos y los otros ejemplos de basílicas cristianas de planta cruciforme del siglo V, si es que no del VI, no se conocía hasta ahora ninguna construcción de este tipo. Resulta particularmente interesante que este vacío se haya visto en parte colmado por una edificación que tiene que ver con la arquitectura doméstica. El hecho confirma la necesidad de aproximar la utilización del transepto en la arquitectura paleocristiana a la que se ha podido hacer de él en los monumentos áulicos y en la producción arquitectónica tomada en su conjunto. Se advierte por de pronto que el transepto ofrece una solución perfecta a problemas de circulación con ocasión de prácticas ceremoniales, lo mismo si se trata de la deambulación de los fieles en torno de las reliquias que del despliegue del clero en torno del altar o de los dignatarios alrededor del soberano. En Bulla Regia, el problema es el mismo, la exhibición del *dominus* ante sus dependientes, y la solución arquitectónica es también idéntica hasta en las proporciones: el transepto, en sus partes salientes, forma dos cuadrados, de acuerdo con una solución atestiguada en la arquitectura cristiana y, tal vez, en el palacio imperial de Rávena.

De hecho, el rasgo más llamativo de estos monumentos es la fragmentación del espacio mediante largas naves, así como por la creación de un eje transversal, fragmentación que da lugar a una convergencia hacia un punto central en que se articulan todos los volúmenes. Una estructura espacial como ésta, que privilegia un lugar al ponerlo en una posición de dominio en relación con los huecos en que se hallan figurantes y espectadores, es lo contrario de la de un local de deliberación que supone no sólo un plano centrado, sino sobre todo una unidad espacial. Encaja muy bien con la relación de sumisión que impone el emperador, el obispo o el aristócrata. Las naves prolongadas agrupan a unos asistentes que sólo pueden mirar hacia adelante, hacia el ábside; el transepto refuerza esta focalización y facilita la disposición jerarquizada de los dignatarios. Necesidades comparables, soluciones arquitectónicas paralelas que hunden sus raíces en un repertorio ya muy elaborado y simplemente adaptado en función de exigencias que no son nuevas, pero que se han vuelto esenciales. La construcción de Bulla Regia demuestra que una solución tan característica como la basílica de transepto no es exclusiva de las edificaciones religiosas. Ilustra también de manera notable la unidad de la producción arquitectónica: en este terreno no hay ruptura entre lo público y lo privado.

Una arquitectura en movimiento

Si se considera la arquitectura doméstica del África romana a lo largo de un tiempo prolongado se abarca una serie de siglos durante los cuales se producen profundas mutaciones que no carecen de repercusiones sobre el ámbito de la vida

privada. Una evolución general de planos, volúmenes y decoraciones modifica el aspecto interior de la casa gracias a trabajos a veces importantes. Los mismos límites de la vivienda pueden ser objeto de rectificaciones que, cuando el espacio así adquirido es suficiente, permiten replantear completamente la organización de las piezas. Si nos proponemos comprender la forma en que las elites organizan sus vastas *domus*, se perfilará también la noción de barrio, que sigue siendo difícil de aquilatar.

Las condiciones son muy diferentes según que la casa se encuentre en un barrio densamente ocupado o en un sector periférico de desarrollo progresivo. El contraste se vuelve particularmente llamativo cuando el corazón de la ciudad es el fruto de un vasto programa de colonización que ha desembocado en la creación de un centro urbano donde hay una red de calles que delimita estrictamente determinados islotes. Un marco semejante se ofrece evidentemente como muy poco favorable a la creación de *domus* que exijan un mínimum de superficie: las amplias mansiones se implantan entonces en los barrios periféricos, donde los apremios son mucho menores.

Desde este punto de vista, es muy significativo el ejemplo de Timgad: en esta colonia fundada en el año 100 de nuestra era por el emperador Trajano se dividió estrictamente el espacio urbano primitivo en cuadrados de alrededor de 400 metros cuadrados, entre los que sólo el foro y algunos grandes monumentos sobrepasaban originalmente este entramado al extenderse sobre varios compartimentos. En cambio, la zona privada, que ocupa cerca de las tres cuartas partes del espacio dividido de este modo, ha quedado estrictamente sometida a la cuadriculación de las calles e incluso a veces a la subdivisión de los compartimentos así recortados como lotes atribuidos a cada propietario. La organización de este núcleo urbano, que revela una situación social relativamente homogénea, se manifestará lo suficientemente resistente como para impedir la expansión de *domus* extensas: sólo unas cuantas casas han logrado afirmar sus pretensiones mediante la creación de un modesto peristilo.

Las vastas viviendas de Timgad, cuya superficie puede alcanzar cerca de diez veces la de las *insulae* de los barrios centrales, no pudieron desplegar su magnificencia más que en los barrios periféricos, que desbordaron rápidamente la muralla original, o en el mismo emplazamiento de esta última, demolida a consecuencia de operaciones inmobiliarias. Esta conquista del espacio público de las fortificaciones en beneficio del privado, y, en algunos casos, en provecho de ricos personajes, ha sido estudiada por J. Lassus. En todo el sector occidental del recinto, convertido en una zona central una vez que la ciudad se extendió esencialmente en esta dirección, hay una banda de terreno de 22 metros de anchura que se puso a disposición de los ciudadanos pudientes. Un fenómeno de privatización que debió de ser tanto más fructífero para estos últimos cuanto que se acompañó de un desprecio total hacia las restricciones que imponía el entramado original: las calles, en lugar de prolongarse a fin de organizar el espacio reconquistado, desembocan en él sin atravesarlo. Con lo que un desarrollo de la ciudad como éste va acompañado de una diferenciación social de los distintos barrios. Las ricas viviendas de los notables no se

levantan en la ciudad primitiva encorsetada dentro de un entramado que impone el mantenimiento de una cierta homogeneidad social, sino que se arrogan los espacios que había dejado libres la demolición de las murallas y que de este modo se habían sustraído a las presiones colectivas, o se yerguen ostentosamente en los nuevos barrios periféricos. En África es excepcional poder seguir de una manera tan precisa la evolución de una ciudad. Pero el modelo aludido no carece de paralelo. En Banasa, Marruecos, la parte central de la ciudad está organizada en función de un entramado ortogonal que hay que hacer remontarse sin duda a la época de Augusto, fecha de la fundación de la colonia. El resultado es una situación totalmente comparable a la de Timgad: las viviendas amplias se construyeron, en su mayoría, en la periferia, fuera del damero original.

La evolución no es fundamentalmente diferente en las ciudades cuyo centro no llegó nunca a organizarse de acuerdo con los estrictos principios de un urbanismo ortogonal. En este caso, la mayor flexibilidad de un tejido urbano menos estructurado, así como los azares de una prolongada evolución, han favorecido con frecuencia la creación de ricas mansiones en la inmediata proximidad del corazón de la ciudad. Es lo que sucede en Thugga, lo mismo que en Bulla Regia, donde en las proximidades del foro se alzan algunas casas que disponen de una superficie suficiente como para que sus piezas se hallen distribuidas en torno a un peristilo. Pero no hay que dejarse extraviar, sin embargo, por esta verdad parcial: estas *domus* centrales no alcanzan nunca una superficie que pueda compararse con las viviendas africanas más prestigiosas.

Sin tomar en consideración la historia urbana de cada ciudad se hace realmente imposible averiguar las reglas en función de las cuales se han construido las casas más ricas. Cuando la ciudad da pruebas de un gran dinamismo, los barrios acomodados se levantan en la periferia del núcleo urbano, cualesquiera que sean el origen y la organización de este último. El ejemplo de Volubilis, ciudad que no estuvo nunca sometida a un urbanismo ortogonal estricto, es de todo punto comparable con el de Timgad. A través de los siglos, la ciudad antigua siguió caracterizándose por un ámbito de dimensiones modestas en el que el peristilo no deja de ser una solución arquitectónica excepcional. También en este caso, las casas grandes se levantaron en la periferia, en particular en el barrio nordeste creado en el marco de una vasta operación inmobiliaria que permitía a cada propietario disponer de cerca de 1.200 metros cuadrados, si es que no de más. La evolución es idéntica a la de Timgad: la extensión de la superficie construida se halla acompañada por una diferenciación social de los barrios. La burguesía, que había renunciado a remodelar en beneficio propio el centro densamente poblado, transformó un espacio suburbano en barrio de moda.

En cambio, la situación es completamente diferente en las ciudades más modestas, en las que no se da semejante dinamismo urbano. En estos casos, las elites locales no tienen más remedio que buscar el espacio que necesitan en el marco de la

vieja ciudad. Sin duda es así como hay que explicar la manera en que, en estas ciudades reducidas, los ricos propietarios se esforzaron a todo trance por adquirir terrenos e instalaron sus viviendas donde les fue posible: tuvieron que aceptar los inconvenientes de lotes de planta a veces irregular y de superficie con frecuencia demasiado reducida para sus ambiciones.

En este marco es en el que hay que situar de nuevo un curioso problema de arquitectura doméstica que ya ha hecho correr mucha tinta. Se trata de las plantas subterráneas de las que se hallan equipadas no pocas de las ricas mansiones de Bulla Regis. Esta solución arquitectónica no es en sí misma extraordinaria: corresponde a toda una corriente de la arquitectura romana, y si sigue siendo de utilización excepcional en terreno llano, como es aquí el caso, no deja de presentar paralelismos. Pero tampoco es menos cierto que Bulla Regia es en la actualidad la única ciudad romana que ofrece tantos ejemplos de una arquitectura en la que el propietario multiplica el espacio disponible hundiéndose en el subsuelo. Por más que resulten evidentes las ventajas climáticas de semejantes construcciones, no proporcionan en absoluto una explicación suficiente: hay muchos otros sitios tan tórridos o tan fríos, según las estaciones, sin que por ello haya surgido una arquitectura comparable. Más interesante parece la teoría de la existencia de una escuela local, pero no hace otra cosa que trasladar el problema: ¿por qué una escuela semejante aquí, precisamente? De hecho, sólo la toma en consideración de la necesidad de espacio de estas elites locales frente al estancamiento de la ciudad parece que ofrece una respuesta: si los ricos propietarios locales tratan de aumentar el espacio de que disponen al precio de trabajos tan costosos, ello se debe a que no cuentan con ninguna otra solución. Las investigaciones llevadas a cabo en la periferia de esta vieja ciudad púnico-númida han demostrado en efecto que, aunque dotada de elites dinámicas, puesto que proporcionó numerosos senadores a Roma, acabó en cambio por estancarse dentro del recinto de sus venerables murallas. No llegó a desarrollarse ningún barrio periférico de alguna importancia. La clase dirigente no pudo, por tanto, instalar sus residencias en sectores nuevos que se hallaran en plena expansión: en este contexto es en el que se inscribe la creación de plantas subterráneas.

De esta forma se ponen de manifiesto algunos principios generales que rigieron las ciudades africanas. En las ciudades en desarrollo, las elites tienden, por razones de espacio, a desplazar sus viviendas a la periferia. En las ciudades provistas de un dinamismo menor, la oposición entre los diferentes barrios parece menos tajante, y hay casas ricas que logran expansionarse, con mayor o menor dificultad, en un marco que apenas si experimenta alguna dilatación. En efecto, no conviene sobreestimar la rigidez de los viejos núcleos urbanos. Pese a su capacidad de resistencia, han conocido, a través de los siglos, algunas redistribuciones. El procedimiento más sencillo, y el más frecuente, es la fusión de propiedades de mediano tamaño. En Bulla Regia, la *insula* de la caza ha conservado las trazas de su subdivisión primitiva en cuatro lotes de forma rectangular y de superficie absolutamente comparable. Dos de

ellos, orientados en dirección este-oeste, se hallan situados en cada una de las extremidades de la *insula*, mientras que los otros dos, orientados en dirección norte-sur, ocupan su parte central. Una organización como ésta se integra en una operación de urbanismo que una simple observación del plano de la ciudad permite adivinar: mientras que las manzanas de casas despejadas hasta ahora ofrecen unos contornos irregulares como consecuencia de una red de calles implantada sin ningún principio director forzoso, la *insula* de la caza se caracteriza por el contrario por un diseño estricto fundado en la creación de un entramado ortogonal. Las excavaciones han demostrado que esta creación se remonta a la época helenística, bajo la realeza númida, y lo mismo ha de decirse de la zona que se extiende hacia el oeste sin que en la actualidad sea posible precisar la amplitud de aquella operación.

Se trata, pues, de la reorganización de un barrio (porque el suelo distaba de hallarse virgen de cualquier ocupación) de acuerdo con principios directamente inspirados del urbanismo griego y cuyo rigor no deja de evocar, en un contexto histórico totalmente distinto, la que caracteriza las colonias romanas posteriores. La superficie atribuida originariamente a cada propietario, de alrededor de 500 metros cuadrados, no permitía en el mejor de los casos más que la construcción de un reducido peristilo, y los vestigios de la casa instalada en la manzana meridional demuestran que hubo casos en que se adoptó una solución semejante. Durante tres siglos, el área helenística siguió siendo el marco habitado: sólo durante la época severiana, probablemente a comienzos del siglo III, se llevó a cabo la fusión de la parte meridional con la central oriental. A partir de entonces se pudo modificar el plano de la casa: se instaló al norte un gran peristilo, mientras que para la aireación del sector meridional se acudió a un peristilo secundario. Un deseo semejante de expansión es un fenómeno de larga duración que pone de relieve necesidades reales: hacia mediados del siglo IV, el propietario consiguió quedarse con el segundo lote central y sólo le dejó una parte muy reducida al propietario que subsistía al norte. Esta nueva expansión le permitió construir unas termas y una basílica privadas. En siglo y medio, la superficie de la casa se había triplicado y se había reorganizado por completo su plano: en un barrio de ocupación muy antigua y a poca distancia del centro de la ciudad había nacido una verdadera *domus*, con una superficie de alrededor de 1.500 metros cuadrados.

Se utilizó con frecuencia un procedimiento como éste, y sin duda constituye uno de los medios más eficaces de remodelación de un área urbana. En el primitivo centro de Volubilis, donde las casas disponen por término medio de 500 metros cuadrados, la única vivienda amplia es la de Orfeo, cuya superficie supera los 2.000 metros cuadrados: es el resultado del reagrupamiento de cuatro o cinco propiedades. En Cuicul, de modo análogo, las casas más importantes han podido hacerse sitio en el corazón mismo de la ciudad: la casa de Europa, que cubre cerca de 1.400 metros cuadrados, conserva aún la traza de los lotes primitivos que reunió.

Todavía se brindaba otra posibilidad al deseo de expansión de los propietarios: invadir las calles. La restricción de los ejes de circulación en beneficio de las casas es un fenómeno frecuente. La excavación de la *insula* de caza ha permitido seguir con detalle la forma en que se dilató efectivamente. Puesto que el estado final ha conservado la regularidad de la implantación primitiva, se habría podido creer que el ensanche del trazado inicial se había llevado a cabo de una sola vez o, al menos, que el desplazamiento de cada uno de los lienzos de fachada constituía una operación única. De hecho, no hay nada de ello, y la evolución de esta *insula* es el resultado de la adición de toda una serie de operaciones sucesivas. Dicho con mayor precisión, se diría que los propietarios se aprovecharon de importantes obras públicas (colocación del enlosado de las calles a consecuencia de una neta sobreelevación del nivel de éstas con el fin de facilitar la instalación de una red de alcantarillado) para desplazar hacia fuera una parte de sus muros de fachada. Los entrantes que a partir de entonces animaban las fachadas fueron luego progresivamente reabsorbidos, hasta la reconstitución, con mayor superficie, del área original. No se trata, por tanto, de unas invasiones incoherentes, y la operación parece haberse efectuado de acuerdo con las autoridades locales. En este sentido, nos ofrece un indicio la tentativa abortada del propietario de la casa de la caza que había pretendido instalar uno de los estanques de sus termas a costa de la calle occidental. Nos hallamos para entonces en una fecha tardía, o al menos muy avanzada dentro del siglo IV: pese a todo, el estanque se enrasó y rellenó con todo cuidado, probablemente a consecuencia de una enérgica reacción de las autoridades. Parece, por tanto que, al menos hasta el siglo IV, los poderes locales siguieron siendo lo suficientemente fuertes como para controlar la mayor parte de estas rectificaciones del catastro. Ello parece muy verosímil en el caso de vastas operaciones llevadas a cabo de manera muy coherente: por ejemplo, en Útica, donde las fachadas de numerosas *insulae* se adelantaron a expensas de la calle sin que se rompiera su alineación.

Sin embargo, es cierto que esta solución no introduce sino una flexibilidad limitada en el corazón petrificado de las viejas ciudades. La prolongada dilatación de la *insula* de la caza permite comprobar que, alrededor de cinco siglos después del emplazamiento del área helenística, el espacio ganado corresponde a menos de 200 metros cuadrados, o sea, a un ensanchamiento de aproximadamente un 10% de la superficie primitivamente disponible. A partir de entonces se presenta otra posibilidad más rentable: anexionarse la totalidad del espacio de la calle. Lo que permite no sólo la conquista de un espacio público más vasto, sino además llevar a cabo la fusión de terrenos separados anteriormente por el eje de comunicación. Este género de operación se inscribe violentamente en el paisaje urbano. En Bulla Regia, la extensión de la casa de la pesca ha transformado una callejuela en un callejón sin salida: hay un momento en que el peatón tropieza con un muro tras el cual se ha extendido la casa. En el corazón de la colonia de Timgad, este procedimiento es el

único que ha permitido aumentar en proporción considerable la superficie primitivamente asignada a cada lote, al autorizarse la fusión de algunos de ellos.

Episodios como éstos se inscriben, por tanto, en el marco de las relaciones entre espacios privados y espacios públicos en el seno de la ciudad, relaciones cuya dimensión jurídica no cabe desdeñar. Desde el principio, el derecho romano se esforzó por reflexionar sobre este problema, esencialmente desde la óptica de la armonización de los derechos de los propietarios vecinos. Con el Imperio, se intensifica el papel del Estado, como lo atestigua el senado-consulto del año 45 o 46 que legisla sobre la especulación inmobiliaria en Roma. A partir de entonces, se afirma frente a los propietarios privados un nuevo tipo de interés general. Al término de esta evolución, las legislaciones del Bajo Imperio ponen de relieve el establecimiento de unas complejas relaciones entre el derecho de los individuos y las prerrogativas del poder central. Algunas disposiciones sostienen la primacía de este último: así es cómo aparece explícitamente, a fines del siglo IV, un auténtico procedimiento de expropiación en nombre de la utilidad pública.

Sin embargo, la situación no es tan simple: hay numerosas medidas que nos presentan a las autoridades a la defensiva ante los excesos de determinados individuos que se instalan indebidamente frente a o dentro de construcciones públicas, que de este modo quedan desfiguradas por añadidos de mamparos de tablas o de obras de albañilería improvisadas. El propio Ulpiano, jurista de la época severiana, hubo de abordar este problema: la responsabilidad de juzgar si se ha de expulsar o multar a los particulares que invaden el dominio público se confía al gobernador de la provincia, encargado de adoptar la decisión pertinente en función de los intereses de la ciudad. Un texto del año 409 ilustra de forma espectacular, en la capital misma, esta lucha defensiva del poder central hasta en sus propios locales: “Cualquier emplazamiento que, en el Palacio de Nuestra Ciudad [Constantinopla], haya sido ocupado de modo inconveniente por edificios privados ha de verse restaurado lo antes posible mediante la demolición de todas las edificaciones que se encuentren en el referido Palacio. El cual no ha de verse estrechado por los muros de los particulares, porque el Poder tiene derecho a grandes espacios aparte de todos”… (C. th., XV, 1, 47.)

El Estado intenta las más de las veces elaborar medidas de transacción destinadas a armonizar las relaciones entre lo público y lo privado, y las autoridades vacilan en algunos casos entre el deseo de reprimir las degradaciones infligidas al patrimonio público y el deseo de obtener un beneficio fiscal de tales abusos, con lo que se los ratifica. Hay algunas disposiciones que prevén inclusive la reglamentación de una atribución de lugares públicos, habida cuenta de las necesidades y el embellecimiento de las ciudades (C, th., XV, 1, 4, 3). Si está clara la evolución general, sin embargo no es lineal y no deja traslucir ningún atropello de la propiedad privada por los poderes públicos. Sucede sobre todo que estos textos, cuya eficacia real y cuyo campo de aplicación siguen estando con frecuencia mal conocidos, no permiten advertir la

actitud de las autoridades locales, a las que, por otra parte, aluden ciertos pasajes de las leyes imperiales (por ejemplo C, th., XV, 1, 33, 37 o 41). Las relaciones entre propiedades privadas y dominio público encuentran las más de las veces solución en el seno de cada ciudad, en el marco de acuerdos o de relaciones de fuerza que varían considerablemente según las épocas y las personas. Es excepcional disponer de un texto referente a estos episodios como, por ejemplo, la inscripción de Pompeya, que data del reinado de Vespasiano, que menciona a un tribuno que obligó a la restitución de terrenos públicos usurpados por ciertos particulares (CIL, X, 1018 - Dessau 5942). Pero con más frecuencia, sólo la arqueología permite adivinar tales azares: la historia de la *insula* de la caza de Bulla Regia, con sus usurpaciones efectivas pero contenidas dentro de límites coherentes, a la vez que con otras extralimitaciones excesivas y reprimidas, deja suponer la complejidad del fenómeno.

La distribución interna de las *domus* suscita una cuestión esencial: ¿viven las clases acomodadas comúnmente en un marco arquitectónico fijo, comparable a las mansiones de los notables de la Francia moderna que, durante un periodo muy prolongado, no conocieron muchas transformaciones? De hecho, hay muchos factores de permanencia. No pocos muros se construyeron para durar siglos, y las líneas esenciales de una vivienda pueden mantenerse durante largo tiempo intactas. Esto es sin duda particularmente cierto en lo que se refiere a las viviendas levantadas de una vez sobre un terreno suficientemente extenso. Algunas instalaciones, más frágiles, como la decoración en mosaico, pueden llegar a ser también objeto de una prolongada utilización: al término de su evolución, una casa posee las más de las veces pavimentos de fechas muy diferentes. Incluso las piezas preciosas del mobiliario parecen transmitirse de generación en generación por vía de herencia o gracias a los sesgos de un comercio de obras de arte. Este fenómeno se advierte, por ejemplo, a través de los estudios sobre el mobiliario de bronce en Marruecos. Se ha podido comprobar, en efecto, que los fragmentos de estos objetos de lujo, a veces muy antiguos, se han localizado casi siempre en los estratos tardíos correspondientes al abandono de las ciudades. Más aún, en una misma habitación de la casa del cortejo de Venus, en Volubilis, se han encontrado diversos fragmentos que provienen, según toda probabilidad, del mismo lecho, entre ellos dos apliques de bronce particularmente interesantes. El primero, que representa una espléndida cabeza de mula, se puede fechar en el siglo I; el segundo, con una cabeza de sileno, es de mediana calidad y pertenece a una época posterior. Este descubrimiento proporciona así un ejemplo concreto de la prolongada utilización de un mueble de valor: el lecho debió de ser reparado por los cuidados de un broncista local cuyo estilo contrasta con el de sus predecesores.

Sin embargo, estas diferentes formas de permanencia no deben enmascarar una realidad esencial: los espacios interiores de las casas siguen hallándose caracterizados fundamentalmente por la multiplicidad de remodelaciones que sólo unas excavaciones precisas permiten comprobar. Así, de buenas a primeras, ¿quién iba a

sospechar que el gran peristilo de la casa de la caza, en Bulla Regia, con su amplia exedra septentrional perfectamente centrada sobre la columnata, ha conocido una importante modificación de plano? En su estado original, no había ninguna pieza que se extendiera hacia el este: el patio (rodeado de 6 × 5 columnas y no, como en la actualidad, de 6 × 4) y los pórticos ocupaban toda la anchura del lote recién anexionado. El espacio necesario para la creación de las piezas reducidas del ala oriental sólo se obtuvo en una fase ulterior, gracias a una reducción del patio del peristilo y, a la vez, al traslado del muro de fachada hacia el este, a expensas de la calle.

De hecho, no hubo casa que no conociera al menos numerosas remodelaciones de detalle, con rectificación del volumen de alguna sala o modificación de las circulaciones. En ciertos casos, es incluso posible percibir un vasto programa de trabajos cuya realización ha transformado profundamente la vivienda, como en la casa de la caza nueva en Bulla Regia: durante la segunda mitad del siglo IV, el propietario hizo construir una planta subterránea de amplitud ciertamente no excesiva, pero cuya distribución provocó desde luego la destrucción provisional de una gran parte del ala septentrional de la vivienda. Paralelamente, procedió al cambio de la mayoría de los pavimentos de mosaico de la planta baja. La vivienda vino así a quedar transformada por completo no sólo en la organización de su espacio arquitectónico, sino también en su decoración.

La frecuencia y, a veces, la amplitud de las remodelaciones que afectan a la arquitectura doméstica nos llevan a preguntarnos sobre la forma en que tales trabajos se concibieron y ejecutaron. Una cuestión semejante no puede hallar respuesta sino en el examen de los vestigios.

La planta subterránea de la casa de la caza, en Bulla Regia, se construyó en la época severiana de acuerdo con un plano muy simple. Comprende un reducido peristilo cuadrado cuyo patio central se halla rodeado por ocho columnas. Las habitaciones sólo se extienden en dos de sus lados, al norte, donde desemboca igualmente la escalera de acceso, y, sobre todo, al oeste, donde se extiende el ala principal. La composición de esta última se basa en fórmulas de un sencillo clasicismo: una vasta sala de tres huecos (se trata de un *triclinium* o comedor) se halla encuadrada por un par de alcobas cuyas puertas, dislocadas en relación con el eje de estas dos piezas, prolongan la composición de la tripartición del comedor. Se trata, por tanto, de un plano coherente, basado en principios de jerarquía y simetría. Ahora bien, la construcción revela irregularidades chocantes, la más llamativa de las cuales es la manera como se coordinan el peristilo y el ala occidental. Estos dos elementos esenciales se hallan en efecto dislocados el uno con respecto al otro, hasta el punto de que el principio de simetría, base de la concepción del ala principal, no rige su articulación con el espacio de la columnata, hiatus que debilita considerablemente el efecto de conjunto.

¿Cómo interpretar semejantes irregularidades? ¿Ha de considerárselas como negligencias autorizadas por el hecho de que constructores y propietarios se cuidaran poco de los detalles de la realización? ¿O ha de verse igualmente en ello la prueba de la incomprensión de una composición arquitectónica clásica, explicación que habría de doblarse, puesto que nos hallamos en África, con el recurso a la noción de provincianismo? Se trata de un problema tanto más interesante cuanto que este género de interpretación ha venido a mezclarse en la forma con que numerosos estudios recientes abordan el examen del ámbito antiguo de vida.

Esta actitud consiste ante todo en precisar la noción de producción artesanal y, de este modo, negarse a considerar cualquier objeto antiguo como una obra de arte. Postura innegablemente justa en la medida en que rompe con una concepción excesivamente estética de la Antigüedad pero que puede a su vez convertirse también con toda rapidez en excesiva. Algunas fórmulas seductoras, como la asimilación de los pavimentos de mosaico a las moquetas contemporáneas o de las pinturas murales al papel pintado, desmitifican con toda eficacia unas producciones que enmascaran diferencias que son esenciales y corren el riesgo de hacer que se pierdan de vista las capacidades de adaptación de los artesanos. Es preciso añadir que el aspecto repetitivo de la producción arquitectónica y decorativa antigua no ofrece por sí mismo una significación evidente: puede muy bien tener mucho más que ver con la identidad de las necesidades de las clases dirigentes mediterráneas que con el aspecto mecánico del trabajo de los talleres.

Esta actitud consiste, de manera complementaria, en subestimar el papel de quien hace el encargo, del cliente. A partir del momento en que éste se encuentra con que tiene que habérselas con una producción esencialmente repetitiva sólo se siente afectado, en el mejor de los casos, por las grandes líneas del plano y la decoración. Por desinterés, incompetencia o imposibilidad, no era probable que el propietario pudiera intervenir con eficacia en los trabajos que financiaba.

En definitiva, estos análisis echan por tierra la noción de programa que supone demanda y control precisos por parte del propietario, así como una mínima capacidad de adaptación por la de los constructores. Desde esta óptica, no hay por qué analizar las irregularidades de la planta subterránea de la casa de la caza, sino tan sólo dejar constancia de ellas y registrarlas de manera que se precisen los límites de la calidad del nivel de vida de las clases dirigentes, límites inherentes a la naturaleza misma de la actividad de los talleres.

Ahora bien, en el caso de la planta subterránea de la casa de la caza, las excavaciones han permitido caer en la cuenta de la razón real de las irregularidades que afectan a la construcción. Ésta, en efecto, no es otra que la ampliación de un subsuelo anterior, rehecho por completo. El peristilo actual ocupa el emplazamiento de las piezas primitivas que se abrían al oeste, sobre el amplio pórtico occidental. Las alas norte y oeste son, en lo esencial, creaciones nuevas. Este pasado es el que explica, en particular, la distorsión mayor, a saber, la dislocación existente entre el eje

del *triclinium* y el del peristilo. Está, por tanto, clara la lógica de los trabajos llevados a cabo: teniendo en cuenta lo existente, el propietario hace su cálculo económico; sopesando el programa deseado y los costes, se decide a favor de un equilibrio que le parece representar la relación más favorable calidad-precio.

El examen atento de la arquitectura y la decoración muestra por lo demás el deseo de atenuar, dentro de lo posible, las irregularidades que lleva consigo la reintegración de una parte de los muros anteriores. Con el fin de aproximar al máximum los ejes principales, se ha construido una alcoba septentrional, más reducida que la meridional, lo que ha permitido desplazar el *triclinium* lo más posible hacia el norte. Con el mismo propósito, el pórtico septentrional es más ancho que el meridional, a fin de aproximar la columnata a su posición ideal. Además, el mosaico geométrico que adorna los pórticos se interrumpe ante el hueco central del *triclinium* con el fin de dejar sitio a una escena cuyas figuras se hallan hoy en muy mal estado. Pues bien, la orla norte de este cuadro sigue una dirección ligeramente oblicua, a fin de enlazar lo más armoniosamente posible el pilar del *triclinium* con la columna del peristilo. Se advertirá, por otra parte, que si se han conservado ciertas irregularidades heredadas de la utilización de los muros anteriores, por ejemplo el estrechamiento del pórtico occidental en su extremidad sur, en cambio se han corregido otros defectos, que se tuvieron sin duda por excesivos, con la ayuda de importantes trabajos. Así, por ejemplo, el muro meridional del peristilo se reconstruyó por entero de modo que se regularizara la forma de este volumen: la excavación ha revelado, enterrado, el muro correspondiente a la primera planta subterránea, cuya orientación oblicua se juzgó sin duda insostenible.

Todos estos esfuerzos demuestran, en el caso que nos ocupa, que no hay ni incompetencia, ni indiferencia, ni provincianismo. Se trata de hecho de un programa que integra conscientemente datos contradictorios y se esfuerza por resolver de la mejor manera posible el problema planteado. El equilibrio así alcanzado ha quedado simbolizado por el modo como se articularon finalmente el ala occidental y el peristilo. Al no haber podido hacer coincidir los dos ejes, los constructores manipularon los espacios para tratar de enlazar estos dos conjuntos de acuerdo con una diagonal que une el ángulo nordeste del peristilo y el ángulo sureste del *triclinium* pasando por dos de las columnas angulares. Si se había renunciado a un estricto principio de simetría, la concepción no dejó por ello de ser rigurosa y los efectos ópticos obtenidos se mostraron como de una gran riqueza.

Se demuestra así que no cabe establecer un juicio sobre la calidad y la significación de la arquitectura doméstica ateniéndose sólo a las apariencias. No pocas incoherencias se explican por imposiciones de fuerza mayor y por la búsqueda de una solución todo lo armoniosa que sea posible pero cuya realización puede tener que pasar por una multiplicación de irregularidades incomprensibles si se las aísla del programa de conjunto. Antes de divagar sobre las imperfecciones, hay que asegurarse de que no procedan de la lógica que presidió el proyecto.

Cabría proseguir con un análisis idéntico de la planta subterránea de la casa vecina de la caza nueva construida siglo y medio más tarde y cuya concepción puede, a primera vista, dejarle a uno perplejo en cuanto a las capacidades de los responsables, encargante o constructores. Es también desde esta óptica como hay que entender las observaciones de ciertos arqueólogos, como las de J.-P. Darmon al subrayar la forma convergente como, en la casa de las ninfas de Neápolis, arquitecto y mosaísta coincidieron, el primero con el cuidado de desplazar ligeramente la columnata, el segundo mediante sutiles distorsiones impuestas a los motivos de los pavimentos de mosaico, en crear la ilusión de un peristilo rectangular donde lo que hay de hecho es un espacio trapezoidal. El ámbito de vida de las clases dirigentes no es el resultado de una producción mecánica que aunara los defectos de la repetición y los inconvenientes de la irresponsabilidad o la incapacidad para adaptarse a un contexto. De hecho, todas estas construcciones son el resultado de programas, más o menos elaborados desde luego, pero en los que quien hacía el encargo juega un papel esencial al decidir en función de sus necesidades y de consideraciones financieras.

Espacios “privados” y “públicos”: los componentes de la *domus*

Tal como hemos subrayado en la introducción, los espacios interiores de la *domus* tienen que ver todos ellos con la esfera privada. A pesar de lo cual, de la misma manera que la vida en el seno de la casa conocía toda una gama de modalidades, desde el aislamiento individual hasta la recepción de un gran número de personas con las que el propietario podía no mantener ninguna relación íntima, los espacios de la vivienda se caracterizaron por un grado de opacidad muy variable con respecto al mundo exterior. Resulta, por tanto, cómodo utilizar la cuadrícula privado-público para tratar de entender la naturaleza de los diferentes elementos que componen la *domus*, sin olvidar el hecho de que, en este contexto, hay que entender por tales términos la naturaleza más o menos abierta de espacios que, en su totalidad, y de acuerdo con diversas modalidades, se refieren a un mundo privado.

Articulación del dentro y del fuera

Lógica y topográficamente, el primer problema que afrontar es el de la manera cómo se articulan el espacio de la calle y el de la casa. Es frecuente que las grandes *domus* posean varios accesos, pero, en todos los casos, existe una entrada principal, y es precisamente en este punto donde se efectúa, simbólica y concretamente, el tránsito entre el dentro y el fuera. Es aquí donde Trimalción había hecho fijar un cartel que especificaba que “cualquier esclavo que salga sin orden del amo recibirá cien azotes”. El lugar, según todos los textos, se halla cargado de múltiples significaciones. Si se trata de denunciar las malas costumbres de una familia, el litigante subraya que no se escuchan más que canciones a gritos por las ventanas y puertas abiertas a patadas: la falta de respeto hacia la condición de cada lugar pone de manifiesto que la casa no es más que un antro (Apuleyo, *Apol.*, LXXV). Asimismo, en las múltiples escenas de desvalijamientos que esmaltan las *Metamorfosis*, la puerta de entrada juega un papel decisivo en el éxito o el fracaso de la empresa; una vez franqueada esta barrera, apenas si queda ya algún obstáculo, salvo la movilización de los vecinos, que pueda oponerse al pillaje. La puerta preserva la propiedad lo mismo que la moral.

Este punto estratégico es objeto de un especial cuidado por parte de los constructores. Con frecuencia hay un porche, formado por dos columnas que soportan

una cubierta, lo que subraya la importancia del lugar: espacio ambiguo, que a veces invade la calle y que no forma aún parte del interior de la casa. La ruptura real se señala mediante las hojas de la puerta, y la transición se dispone de manera compleja: las más de las veces, no hay sólo una puerta sino dos, si es que no hay incluso tres zonas de tránsito, claramente jerarquizadas. Un vasto hueco, cerrado por dos batientes, se halla flanqueado por uno o dos accesos más reducidos. En contra de lo que a veces se ha escrito, no se trata en absoluto de una puerta cochera y de otra para peatones: la manera cómo se utilizan los umbrales, así como la organización de las distintas piezas, impide pensar que en algún momento haya habido algún vehículo, por ligero que fuese, que recurriera a este lugar de paso. De lo que de hecho se trata es de una compartimentación de la entrada que revela prácticas diferentes según las circunstancias: por regla general, sólo se utiliza el acceso más reducido, cuyas dimensiones restringidas subrayan la solución de continuidad entre el exterior y la vivienda; en cambio, hay momentos en que se abre de par en par la entrada principal, sin duda cuando el propietario da una recepción de alguna importancia, tal vez también por la mañana, a fin de dar a entender la hora en que se halla dispuesto para recibir el homenaje de sus clientes.

La entrada de la vivienda es, por tanto, un lugar complejo, en el que puede leerse, según las horas, la manera cómo es accesible. En consecuencia, no es sorprendente que reciba un tratamiento arquitectónico cuidadoso en el que se inscriben las ambiciones del propietario: muchos conciudadanos no van a trasponer nunca este límite y es una cosa buena darles a entender la riqueza interior. Una resolución semejante es sistemática en un barrio acomodado como el sector nordeste de la ciudad de Volubilis, y la casa de los trabajos de Hércules ofrece de ello un precioso ejemplo: dos pequeñas columnas adosadas enmarcan la entrada secundaria, y el conjunto de la composición está cercado por unas molduras; en cuanto a la puerta principal, se halla flanqueada a uno y otro lado por dos columnas adosadas y emparejadas. El programa pone de relieve de paso el lujo de la vivienda e impone al usuario, de acuerdo con las horas, la manera cómo ha de presentarse.

Inmediatamente después de haber franqueado la puerta principal, el visitante penetra en el vestíbulo: con respecto a él, se trata verdaderamente de un espacio de transición que pertenece ya a la casa, pero donde se halla sometido aún a ciertos controles. Desde donde está no se le ofrece las más de las veces sino una vista muy limitada de la casa. Sobre todo, el lugar se encuentra sometido a la vigilancia de un guardián: el *ianitor* que aparece abundantemente citado en los textos y, con mucha frecuencia, las ruinas de las viviendas muestran un pequeño local, directamente abierto al vestíbulo, que parece muy apropiado para haber servido de estancia a los esclavos encargados de la guardia de la entrada. Espacio también de transición en la medida en que el vestíbulo debe anunciar y reflejar el boato de la vivienda. Cuando describe el palacio de Psyché (se trata de una utopía, pero no por ello es inferior para nuestro propósito el valor del texto), subraya Apuleyo que la naturaleza divina de la

casa salta a los ojos desde el instante en que se penetra en ella (*Met.*, V, 1): las ricas mansiones han de imponerse por su magnificencia desde que se franquea su puerta. Vitruvio coloca el vestíbulo entre las estancias que, en las mansiones de la gente de elevada condición, han de ser espaciosas y magníficas, y este principio se halla perfectamente corroborado por los vestigios arqueológicos. Resulta, en efecto, particularmente notable que, en la mayoría de las *domus* ricas, el vestíbulo de entrada constituye una de las piezas más amplias. También a veces, y esta decisión se adoptó frecuentemente en el barrio nordeste de Volubilis, el vestíbulo da directamente al peristilo mediante un triple hueco cuya amplia composición responde a la partición de los accesos. Una pequeña columnata erigida en el mismo vestíbulo puede también acrecentar su nobleza, como sucede en la casa de Castorius en Cuicul o en la de Sertius en Timgad. No obstante, uno de los ejemplos más llamativos de la importancia atribuida con frecuencia al sector de las entradas nos lo proporciona la casa de los Asclepeia en Althiburos, ciudad del interior de Túnez. Detrás de una galería de 20 metros de longitud, situada entre dos piezas que forman sendos saledizos, se desarrollan de hecho tres vestíbulos de entrada, yuxtapuestos y correspondientes a tres entradas jerarquizadas. La principal da acceso a la sala central, situada en el eje de simetría de la edificación: con su superficie de casi setenta metros cuadrados constituye el local cubierto más amplio de todo el monumento. El cuidado puesto en su decoración corresponde a su amplitud arquitectónica: muros adornados de placas de mármol y suelo cubierto por un mosaico que presenta una gran composición de temas marinos cuya calidad y complejidad atestiguan la importancia atribuida al recinto. Los dos vestíbulos laterales parecen ser de hecho anejos de la pieza central. Cada uno de ellos tiene un estanque descubierto, orientado hacia esta última, y se reducen así a una especie de pasillos que permiten el acceso a las piezas situadas en los dos extremos. La composición, perfectamente simétrica, se extiende a todo lo ancho del edificio.

Que se subraye el cuidado característico puesto por el propietario en el tratamiento del punto en que se produce el tránsito del exterior al interior no es suficiente, sin embargo, para dar por resuelto el problema de las relaciones entre estos dos términos en la arquitectura doméstica. Hay, en efecto, determinados enclaves en la masa de la *domus*. Pero no se puede considerar como tales a los locales dedicados a las actividades económicas del propietario y que las más de las veces son accesibles por una puerta cochera: la especificidad de este sector no lo convierte en un cuerpo extraño a la casa cuyo aprovisionamiento permite, en particular, asegurar. En cambio, no sucede lo mismo con las tiendas que se encuentran frecuentemente en la parte de la fachada de las casas. Si algunas de ellas pueden utilizarse por el propietario mismo a fin de vender una parte de sus productos (lo que parece evidente cuando comunican directamente con la *domus* [figs. 20 y 21]), es frecuente que se hayan alquilado a personas ajenas. La tienda constituye entonces un espacio complejo, arquitectónicamente integrado en la casa (sobre todo cuando los locales en cuestión

se hallan distribuidos simétricamente a uno y otro lado del vestíbulo de entrada), pero que funciona de manera autónoma. Además, acumulan un aspecto público, las actividades comerciales, y un aspecto privado: el tendero habita allí mismo con su familia en muchas ocasiones y, cuando la tienda se cierra, se transforma en vivienda.

Hay finalmente un último enclave en el mundo homogéneo de la *domus* centrado en la familia: se trata de los apartamentos alquilados a gentes de fuera, práctica aludida con frecuencia por los textos en el mundo romano pero igualmente bien atestiguada en África. ¿No se acusó precisamente a Apuleyo de haberse entregado a sacrificios nocturnos en la *domus* de un personaje que uno de sus amigos habitaba como inquilino (*Apol.*, LVII)? Sin embargo, no resulta fácil el reconocimiento sobre el terreno de semejantes zonas de alquiler. Textos e inscripciones invitan a situarlos preferentemente en los diferentes pisos, hasta el punto de que la presencia de escaleras accesibles con facilidad desde la calle sugiere la existencia de locales independientes susceptibles de ser alquilados. No obstante, la destrucción de los niveles superiores hace la comprobación con frecuencia imposible. Así, por ejemplo, ¿qué función desempeñaba la escalera cuyo arranque se ha conservado en el ángulo sureste de la casa de la caza, en Bulla Regia? ¿Tenía que ver con alguna terraza, o con piezas dependientes de la *domus*, o con apartamentos independientes? Su situación, en la proximidad inmediata tanto del vestíbulo como de la puerta cochera, hacía que les resultara fácilmente accesible a unos posibles inquilinos sin perjuicio para la intimidad de la vivienda, pero semejante constatación no puede evidentemente ser suficiente. En cambio, podemos reconocer con gran verosimilitud un apartamento destinado a alquiler en el ángulo nordeste de la casa de la moneda de oro, en Volubilis. Esta vasta mansión ocupa toda una *insula*, y es poco verosímil que un apartamento tan pequeño no dependiera de ella. Ahora bien, este último se halla organizado en forma autónoma: se entra en él desde la calle norte por el pasillo 36 que conduce a las habitaciones 1 y 16, la primera de las cuales da a esta misma calle a través de una ventana. Además, el local 15 parece haber alojado una escalera, directamente accesible desde la calle oriental. Quedan todavía dos piezas en la planta baja y tres en el piso alto que parecen adecuadas para alquiler. También en Volubilis, en la casa que hay al oeste del palacio del gobernador, el vestíbulo se encuentra flanqueado por una escalera que da a la calle por una de sus tres puertas: conducía, según todas las probabilidades, a unos apartamentos de alquiler instalados sobre las tiendas y el vestíbulo de entrada que integran la fachada de la casa. El resultado de todo ello es una curiosa imbricación de espacios que tienen que ver con estatus diferentes. La casa sólo alcanza la calle por medio de su vestíbulo, especie de corredor cercado por locales de alquiler. Hay que suponer sin duda alguna que el pasillo que conduce a las habitaciones situadas en el piso alto, y que hay que restituir sobre el pórtico meridional, no daba al patio del peristilo más que a través de las estrechas y altas ventanas que preservaban la intimidad de este último.

Peristilo

El peristilo constituye el corazón de las viviendas ricas. El patio central, a cielo abierto, es una fuente de aire y de luz para las salas vecinas, mientras que la columnata que lo rodea hace de él, por su parte, uno de los espacios por excelencia en que puede desarrollarse una expresión arquitectónica de cierta amplitud. Hay ocasiones en que, por falta de sitio, el propietario hubo de contentarse con un peristilo incompleto, mediante la supresión de uno o dos pórticos. Pero las más de las veces prefirió consagrarle una gran parte del espacio disponible antes que amputarlo o reducir excesivamente sus proporciones. En las edificaciones más ambiciosas, el peristilo alcanza unas dimensiones muy vastas: más de 350 metros cuadrados en la casa de los Asclepeia en Althiburos o en la casa del pavo real en Thysdrus, más de 500 en la casa de la pesca en Bulla Regia y alrededor de 600 en la mansión de los Laberii en Uthina.

El análisis de este lugar presenta, por cierto, un interés aún mayor; y se nos muestra como algo más delicado de lo que parece a primera vista. En la actualidad se tiende a admitir que el peristilo constituye el corazón de la parte pública de la vivienda: esta amplia composición arquitectónica es la que sirve para acoger a los visitantes. El plano de las casas confirma este aserto: no sólo el peristilo es con mucha frecuencia directamente accesible desde el vestíbulo de entrada, sino que además y sobre todo la mayor parte de las salas de recepción se hallan situadas en su periferia. Con sus columnatas, aparece, por tanto, como un complemento esencial de las salas destinadas a los huéspedes.

¿Hemos de oponer en consecuencia pura y simplemente la casa africana, con su peristilo de recepción, a la casa de tipo pompeyano, provista en su fachada del tradicional atrio destinado a la recepción de los visitantes y cuyo peristilo, dispuesto en la mayoría de las ocasiones al otro extremo de la construcción, se diría esencialmente confinado en un papel de puro adorno con respecto a las partes íntimas de la casa? Semejante oposición parece exagerada. Porque hay que distinguir entre dos tipos de visitantes, los simples clientes que acuden a rendir su homenaje y recibir sus espórtulas, por una parte, y los huéspedes recibidos en la intimidad del amo de la casa, por otra. Si el atrio de la casa pompeyana se adapta a la recepción de los primeros, en cambio no permite en absoluto la recepción de los segundos: en este caso, hay que acudir a las salas de comedor o a los salones que, las más de las veces, dan al peristilo. Parece, por tanto, una exageración oponer atrio y peristilo pompeyanos en el contexto de una supuesta solución de continuidad entre los ámbitos público y privado.

¿Qué se ha hecho de la rica casa africana? ¿Contribuye de verdad la desaparición del atrio a un reforzamiento espectacular de la dimensión pública del peristilo? Para que tal cosa sea cierta, se precisaría que se recibiera allí a los clientes, lo que no se halla comprobado ni por los textos ni por la disposición de los espacios, que sólo con dificultad se prestan a tales reuniones. De hecho, en la casa africana, son otras salas,

situadas aparte del peristilo, las que asumen las funciones del atrio: en primer lugar, las basílicas privadas, sobre las que hemos de volver, y luego, los vestíbulos de acceso. Acabamos de poner de relieve la amplitud cuasi sistemática de estos últimos: por más que no exista ninguna prueba decisiva, parece que éstos, por lo demás situados prácticamente en el mismo emplazamiento que el atrio tradicional, heredaron parcialmente sus funciones. El simple examen de los planos de las habitaciones confirma la frecuente adecuación de estos vestíbulos a ceremonias de salutación. En la casa del asno, en Cuicul, el largo vestíbulo concluye en una suerte de exedra delimitada por dos columnas y detrás de la cual se hallan dispuestos unos anejos que hacen pensar en almacenes de mercancías que habría en ese caso que relacionar con la costumbre de las espórtulas. La importancia atribuida a los vestíbulos resulta particularmente llamativa cuando hay casas resultantes de la fusión de varias parcelas. En este caso, en lugar de ganar espacio mediante la conservación de una sola entrada, se preserva la multiplicidad de accesos, algunos de los cuales se diría que ocupan una superficie excesiva si no son otra cosa que una antecámara. Así, por ejemplo, en la casa de Europa, en Cuicul, ¿cómo explicar la existencia, lejos del centro de la edificación y, por tanto, en la situación propia de una entrada secundaria, del vasto vestíbulo meridional tan difícil de compaginar con el peristilo? A pesar del enlosado que cubre el suelo, no parece admisible que se trate de un espacio descubierto: la amplitud de la puerta tripartita cuyos vanos se hallan ornados de finas molduras basta para demostrar la importancia del recinto y, por más que el estudio de la casa siga siendo insuficiente, el examen del plano induce a pensar que no se trata de la entrada primitiva conservada a pesar de la fusión de las edificaciones vecinas, sino de una creación autorizada por el espacio ganado por medio de esta operación. En unas condiciones así, todo indica que este vestíbulo funciona como una verdadera sala de recibo destinada a los clientes: se halla equipada con las necesarias piezas anejas, y la escalinata situada frente a la puerta puede servir de estrado al amo de casa, o al menos permitirle una solemne entrada. Asimismo, sería interesante conocer mejor el local situado al norte del precedente, abierto a la calle a través de un doble vano (el pórtico que los precede basta para excluir que el más ancho haya sido una puerta cochera) y cuyo suelo de losas no sirve para demostrar que se trate de una sala descubierta. Este espacio comunica en efecto con una sala trasera de la que se halla separado tan sólo por una fila de recipientes de piedra. Estos dornajos, cubiertos como estaban por una tapadera, corresponden perfectamente a las necesidades de una sala destinada de modo especial a las distribuciones de espórtulas. En esta hipótesis, toda la parte suroeste de la mansión, que comprende también algunas tiendas, se habría destinado de nuevo a funciones “públicas”.

Se advierte de esta manera que la casa africana no carece de salas situadas en la proximidad inmediata de la calle y adecuadas, igual que el atrio, a acoger a los diversos visitantes al tiempo que se preservaba la intimidad del resto de la vivienda. Por tanto, no parece que el problema se halle planteado, con relación a la casa itálica

tradicional, de una manera tan radicalmente diferente como se ha llegado a decir: por una parte, el peristilo pompeyano no está reservado a los habitantes de la casa; por otra, el peristilo africano, a pesar de la ausencia de atrio, no tiene por qué asumir la recepción de todos los visitantes. Semejante impresión se ve confirmada por el examen de las habitaciones que dan a este patio: las salas de recepción son colindantes en efecto con numerosos espacios de naturaleza completamente diferente, lo que prohíbe considerarlo únicamente bajo su aspecto público.

Un caso particularmente interesante es el de las alcobas, ante todo porque tienen que ver con los sectores más íntimos de la vivienda, y luego porque se trata de salas fácilmente identificables gracias al uso frecuente de un estrado, ligeramente peraltado con respecto al resto de la pieza, sobre el que se instalaba el lecho; o también por una variante de este procedimiento, que consiste simplemente en el uso de pavimentos bipartidos en los que el emplazamiento del lecho ha quedado indicado por un motivo decorativo más sencillo. Por tanto, la yuxtaposición de alcobas y de salas de recepción resulta a la vez identificable y altamente significativo. Semejante disposición aparece con frecuencia: la *Sollertiana domus* de Hadrumetum tiene dos alcobas que ocupan todo un ala del peristilo; asimismo, en Acholla, en la casa de Neptuno, hay un conjunto de habitaciones que ocupa el ángulo noroeste del peristilo, entre dos comedores: tres de ellas son probablemente alcobas, como indica la bipartición de los motivos de sus mosaicos. Finalmente, en Bulla Regia, la casa de la caza ofrece un ejemplo espectacular de semejante imbricación. La casa se halla en efecto provista de dos *triclinia* superpuestos, uno de ellos en la planta baja y el otro en la planta subterránea: pues bien, las dos salas que dan al segundo peristilo están flanqueadas por alcobas.

Este tipo de yuxtaposición, en la periferia del peristilo, de piezas heterogéneas, pone en evidencia la compleja naturaleza de este último: su definición no se limita al hecho de ser un espacio de recepción. Es el escenario de actividades tan diversas que el problema que se plantea es el de cómo puedan éstas coexistir: habremos de volver sobre el tema cuando consideremos, no ya los elementos que componen la casa, sino la manera cómo se articulan.

La ambigüedad del peristilo se manifiesta igualmente en la forma en que se halla dispuesto. El aspecto utilitario no deja de hallarse presente: a veces, el patio es simplemente de tierra apisonada, y con mucha frecuencia, se abren en él un pozo y las bocas de las cisternas. La casa de la caza nueva, en Bulla Regia, ilustra perfectamente esta opción. Pero en la mayoría de los casos, este vasto espacio con su columnata se utiliza para escenificaciones decorativas coincidentes en la introducción, en el mismo corazón de la vivienda, de una naturaleza privatizada. La variedad de soluciones es infinita. A veces, el patio está todo él pavimentado de mosaicos: lo que se trata de valorizar en estos casos es la arquitectura, a expensas del elemento vegetal cuya presencia cabe sólo imaginar en forma de plantas en macetas. No obstante, estos dos temas complementarios, el agua y la vegetación, constituyen

una realidad permanente y se los llega a veces a privilegiar tanto, que el patio del peristilo se transforma en un jardín ornamentado con fuentes y estanques, o, a la inversa, en piscinas con ornamento de plantas.

De hecho, no hay prácticamente ningún peristilo de cierta importancia que no se halle adornado con juegos de agua. Una de las formas más usuales y más simples es la construcción, con un pórtico a su alrededor, de un estanque a veces semicircular cuyo brocal aparece en ocasiones agujereado a trechos. Por regla general, estos orificios no tienen nada que ver con surtidores: de algunas decenas de centímetros de profundidad, se hallan en efecto obstruidos en su parte inferior. Lo que hacían sin duda era permitir la inserción de postes de madera destinados a sostener un emparrado: en forma reducida, he aquí una estrecha asociación entre elementos vegetales y acuáticos.

Este tipo de programa recibe a veces un tratamiento de mucha mayor amplitud. Abundan los ejemplos de viviendas cuyo patio con peristilo está ocupado en casi toda su extensión por espacios de agua. En Cuicul, por ejemplo, en la casa de Europa, tres estanques de complejo diseño se complementan con dos jardineras. En la casa de Castorius hay cuatro estanques semicirculares que flanquean los pórticos, mientras que el espacio central del patio se halla ocupado por una piscina rectangular. De modo que composiciones como éstas restringen enormemente el espacio disponible para la circulación. Una opción aún más radical condena totalmente el patio, ocupado en toda su amplitud por el agua. Contentémonos con un solo ejemplo: la casa de la pesca en Bulla Regia. En este inmenso peristilo que cubre alrededor de 530 metros cuadrados, el patio propiamente dicho no ocupa más que unos 270; pues bien, toda esta superficie se dedica enteramente, salvo las tomas de aire y luz precisas para la planta subterránea que se extiende bajo el peristilo, a unos estanques separados por muretes a través de los cuales se han horadado unos orificios que permiten la circulación del agua. Además, la parte superior de estos muretes conserva la traza de unos agujeros de encaje que servían para fijar postes de madera o columnillas de piedra, algunas de las cuales subsisten. Es fácil imaginar que estos soportes sostenían una ligera armadura adornada con plantas suspendidas.

De modo que el propietario se encontraba frente a una amplia gama de posibilidades en lo concerniente a la introducción, en el mismo corazón de la vivienda, de estos dos elementos naturales que son el agua y los vegetales. Podía optar por un único estanque y algunas plantas en macetas; o, por el contrario, se dedicaba todo el espacio del patio a jardín adornado con fuentes o se transformaba en amplios espacios con agua que llegaban a impedir cualquier acceso a la parte correspondiente de la casa. La decoración misma subraya con frecuencia la dimensión natural del peristilo: en la casa de la pesca aparecen restos de pintura con pájaros y plantas, al tiempo que un reducido estanque polilobulado que sirve de aliviadero se adorna con un mosaico en que se representan algunos peces; en la villa de la pajarera, en Cartago, el mosaico de los pórticos representa diversos animales

entre flores y frutos. Los numerosos retoques atestiguan, por otra parte, los cambios de gusto, pero siguen faltándonos estudios precisos que nos permitan afirmar la existencia de una tendencia general a dedicar una parte creciente del espacio disponible a tales fragmentos de naturaleza domesticada. Sea como sea, no hay ninguna casa rica africana que carezca de estos sistemas de decoración del peristilo. Pero semejante constatación no es suficiente para nuestro propósito de tratar de comprender las funciones de este recinto. Es evidente que su encanto conviene perfectamente a la vida íntima de sus habitantes, pero no es menos evidente que tal escenificación, a veces suntuosa, se destina igualmente a los visitantes. La prueba nos la ofrece el modo cómo se disponen los elementos decorativos del patio. Las más de las veces hay una estrecha vinculación entre el emplazamiento de los estanques y las salas de recepción, puesto que los primeros se alinean en lo posible sobre el eje de las segundas. Relación que es en ocasiones muy íntima: así, por ejemplo, en la casa de Castorius, en Cuicul, en que hay tres estanques que se corresponden con los tres huecos de la gran sala de recepción. La conexión entre la arquitectura del peristilo y la de las grandes salas que lo circundan es no raras veces más apretada aún: en la casa de la alberca trebolada de Volubilis, el ritmo de la columnata se vio completamente perturbado con el fin de que se alineara con los tres huecos de la gran sala. Un caso tan extremo como éste, en el que todo el peristilo se encuentra sometido a las necesidades del ceremonial de recepción, no hace sino confirmar una verdad evidente, el importante papel jugado por este espacio en la afirmación del prestigio del propietario de cara a los visitantes.

El espacio del peristilo encarna, pues, perfectamente la complejidad de la esfera de lo privado: en este lugar, cuyo atractivo se ve intensificado por la imbricación de efectos arquitectónicos y de una naturaleza domesticada, se hallan inscritos diferentes niveles de actividades, desde el apartamiento individual hasta las recepciones inherentes al rango del dueño de la casa, sin olvidar la actividad de los sirvientes para quienes el peristilo es ante todo un lugar de tránsito, de trabajo y una reserva de agua. Todavía queda una última comprobación que no hace sino corroborar esta sensación de embrollo: cuando en las casas africanas se han podido identificar determinados cultos domésticos, su sede se encuentra casi siempre en la proximidad inmediata del peristilo o en este último propiamente dicho. En Banasa, Marruecos, en la casa de los cuatro pilares, el altar se halla situado en la sala que da al peristilo. En Libia, en la *insula* de Jason Magnus de Cyrene, lo mismo que en la casa con peristilo en forma de D de Tolemaida, donde hay un pequeño edificio cultual situado en el patio mismo. El hecho está asimismo bien atestiguado en Volubilis, en la casa de las fieras o en la de Flavius Germanus, donde bajo uno de los pórticos se protege un altar dedicado al genio de la *domus*. Pero un dato como éste no contribuye desde luego en nada a “privatizar” el peristilo a expensas de su dimensión “pública”: en la casa de Asinius Rufus, en Acholla, hay un cipo dedicado por los *cultores domus*, clientes que participaban en el culto doméstico de los Asinii, propietarios de la vivienda. Está

claro que estos cultos privados, lejos de hallarse reservados a la familia en su estricto sentido, tenían que ver también con los dependientes y formaban parte de aquellas complejas redes de relaciones que el dueño de la casa tejía en torno a su persona. Por esta razón, tales altares se encuentran exactamente en su lugar en el peristilo, cuyas numerosas funciones se pliegan a los múltiples aspectos de aquella religión.

Salas de recepción

Algunas piezas de la vivienda se distinguen por su amplitud, su arquitectura y su decoración. Con frecuencia es fácil reconocer en ellas las salas de recepción de las que sabemos, por los textos, que juegan un papel muy importante en la vida de la casa, puesto que su dueño tiene el deber de recibir a menudo y con esplendidez. Esta sociabilidad se ejerce en particular durante las comidas, y no hay casa noble que no disponga de uno o más comedores *(triclinium)*. La identificación de esta habitación queda facilitada en muchos casos por el diseño del mosaico: mientras que el espacio central se adorna con motivos escogidos, el emplazamiento de los lechos dispuestos a lo largo de los muros y destinados a acoger a los comensales aparece indicado por una decoración más sencilla. También con mucha frecuencia, la importancia del lugar se subraya mediante los tres huecos que permiten su acceso y por sus dimensiones: suele tratarse de la sala más amplia y suntuosa. Para advertirlo, basta con observar los planos de las casas, como el de la del cortejo de Venus, en Volubilis, donde el *triclinium*, en el que se abren tres huecos, mide 7,80 por 9,80 metros, o sea, más que el patio del peristilo, y se halla adornado con un complejo mosaico cuyo motivo central representa la navegación de Venus. En Bulla Regia, en la casa de la caza nueva, la sala del comedor es igualmente la pieza más amplia y más lujosa en su decoración, con un mosaico central que representa una escena de caza rodeada de un rico follaje con cabezas de animales.

Incluso hay ocasiones en que la suntuosidad de las estancias se acrecienta mediante una arquitectura de particular complejidad. Vitruvio describe vastas salas de comedor con una columnata interior, y las ruinas permiten comprobar que esta solución arquitectónica, a la que el arquitecto romano denomina *oecus*, se adoptó a veces en África. En la casa de las máscaras, en Hadrumetum, el triclinio, que mide cerca de 250 metros cuadrados, se halla separado mediante unos pilares de una galería de 2,40 metros de anchura que da a su vez a un jardín gracias a una columnata. En Acholla, la casa de Neptuno comprende un comedor de más de 100 metros cuadrados cuyos lechos están separados de una galería periférica mediante una columnata.

El lujo de estas salas pone de manifiesto la función clave que cumplen en la casa. El ceremonial de la mesa permite que se luzca la fortuna del anfitrión; permite, asimismo, afirmar unos principios de vida y registra las alteraciones que experimentan las relaciones sociales y familiares. No se trata de repetir aquí todas las

informaciones que nos han transmitido unos textos bien conocidos y que tienen que ver en particular con Italia o con la mitad oriental del Imperio. Si concentramos nuestra atención en fuentes más propiamente africanas, comprobaremos sin dificultad que, en aquellas provincias lo mismo que en Roma, el *triclinium* es, por excelencia el ámbito de la vivienda donde el dueño de la casa elabora y pregona la calidad de su imagen.

El tema central de semejante propaganda es ante todo el lujo. La coincidencia del poder y la riqueza se afirma sin rodeos, y los banquetes se ofrecen con este propósito. Sigamos al héroe de las *Metamorfosis* de Apuleyo: "Me encontré allí con un buen número de comensales y, como es de suponer tratándose de una tan gran dama, con la flor y nata de la ciudad. Lujosas mesas, donde brillaba la madera de tuya y el marfil, lechos cubiertos de tejido de oro, cálices de grandes dimensiones, diversos en su elegancia, pero todos igualmente preciosos; aquí, cristalerías sabiamente talladas; más allá, vajillas de impecable perfección; en otra parte, plata de claros fulgores y oro deslumbrante; el ámbar ahuecado maravillosamente, así como las piedras preciosas, excavadas en forma de copas —en una palabra, aquí hay de todo, hasta lo que parece imposible—. Numerosos trinchadores, ataviados con espléndidos mantos, presentaban con destreza platos copiosamente guarnecidos; y jóvenes camareros de cabellos ensortijados, vestidos con hermosas túnicas, ofrecían continuamente vino añejo en copas talladas cada una de ellas en una piedra preciosa" (*Met.*, II, 19). Efectivamente, todo esto se da por supuesto, y, sin volver sobre el lujo de la arquitectura, la decoración y el mobiliario, es preciso insistir sobre la significación social de los manjares servidos. La calidad del vino, cuyos signos exteriores son, lo mismo que en nuestros días, el origen y la vejez, es indispensable en un banquete digno de este nombre, pero los manjares servidos no son menos ricos en significación. Un tipo como Trimalción organiza toda una escenificación alrededor de cada plato, cuya presentación se transforma en un espectáculo. En África, es el pescado lo que manifiesta por encima de todo el lujo de la mesa. Se trata en efecto de un manjar muy caro: el edicto de Diocleciano precisa que su valor es, por término medio, tres veces más alto que el de la carne, constatación corroborada, para un periodo anterior, por la fórmula de Apuleyo a propósito de los "glotones cuyos recursos engullen los pescadores" (*Apol.*, 32). El problema del abastecimiento apenas si se plantea en las ciudades costeras. El consumo de pescado fresco resulta, en cambio, mucho más llamativo en las ciudades del interior. Apuleyo echa mano de su escasez como un argumento en respuesta a una acusación de magia: "[…] me hallaba en el interior, en las montañas de Getulia, donde si se puede encontrar pescado tendrá que ser gracias al diluvio de Deucalión" (nosotros diríamos de Noé; *Apol.*, 41). No es, por tanto, un puro azar que los temas marinos, o las representaciones de peces y frutos del mar ocupen un puesto importante y adornen con frecuencia los comedores o sus accesos inmediatos. En la casa de Venus, en Mactar, el *triclinium* se halla asimismo adornado exclusivamente con un catálogo de animales marinos, todos ellos

comestibles, que representaban inicialmente más de doscientos motivos y que constituye de este modo “la obra antigua más vasta dedicada a la fauna marina”. Al margen del valor decorativo de tales motivos, al margen igualmente de su significación profiláctica, de acuerdo con la creencia en que el pez preservaba la vivienda de influencias nefastas, hay que reconocer sin duda en tales pavimentos la función de recuerdo y prolongación del lujo de la mesa. Por lo demás, una “propaganda” como ésta es menos grosera de lo que a primera vista podría parecer. Apuleyo nos hace saber en su *Apología* que es un estudioso de los peces, actuando en este aspecto en la línea de los nombres mayores de la filosofía griega. Para llevar a cabo esta actividad diseca, describe, resume y completa a sus predecesores e inventa palabras latinas para traducir los términos griegos. ¿Acaso esta preocupación científica por la clasificación y el inventario no se halla ilustrada de forma notable por el mosaico de Mactar, en el que se representa a los animales con una exactitud suficiente como para que se haya podido identificarlos a casi todos con seguridad y luego los investigadores se hayan dedicado a disfrazarlos con su nombre científico moderno? Incluso es posible que haya que buscar en las láminas que ilustrarían los pasajes de Plinio dedicados a los peces una de las fuentes del taller de mosaístas en cuestión. ¿Habrá de pensarse, sin embargo, que la dimensión culinaria atribuida a estas representaciones en las ricas salas de comedor de África constituye cuando menos un desvío materialista respecto de unos repertorios científicos alejados de su función primitiva para la mayor gloria del dueño de la casa? Pero se trataría, una vez más, de un desconocimiento de la forma en que estos diferentes puntos de vista coexisten en el seno de la tradición intelectual más noble: de nuevo es Apuleyo quien nos hace saber que Ennio, poeta helenístico de Italia del sur, imitador sin duda en esto de fuentes griegas, compuso en verso un poema, una de cuyas partes se hallaba dedicada por entero a celebrar peces y frutos marinos, “donde decía de cada uno de ellos en qué país y de qué manera preparado —frito o en salsa— tenía un gusto más sabroso” (*Apol.*, 39).

Esta observación nos llama la atención sobre los estanques del patio del peristilo. Éstos se hallan en efecto adornados frecuentemente con temas marinos, lo que es una forma de introducir artificialmente en la casa los placeres del mar. Hay además ocasiones en que el propietario no se contentó con semejante ilusión. En no pocas viviendas africanas había peces vivos en una piscina. En Cuicul, en la casa de Castorius, se ven unas ánforas reducidas encajadas en la obra del estanque central, dispositivo característico que atestigua la presencia de peces y que se encuentra también, en Cuicul, en la casa de Baco. En Timgad, en la casa de Sertius, la concepción del vivero es aún más compleja. Al fondo de la mansión, con respecto a la entrada principal, que se extiende a lo largo del *cardo maximus*, hay una sala que da a un segundo peristilo a través de una antecámara con dos columnas: tal vez se trate de un *triclinium*. El patio del peristilo está decorado con un estanque que se compone de hecho de dos depósitos superpuestos que se comunican entre sí mediante

dos orificios. En las paredes de albañilería de este subsuelo hay unos recipientes fijados horizontalmente. Semejante dispositivo está destinado a ofrecer a los peces un abrigo para permitirles desovar en él. En casos como éste, que distan de ser excepcionales, se trata de auténticos viveros cuya función decorativa se dobla con una función económica: en estas ciudades del interior, permiten asegurar a la mesa del dueño unos productos raros y muy apreciados. Tal vez sólo nos encontramos ante una reproducción muy mediocre de los vastos criaderos que de tal modo acaparaban la atención de los aristócratas romanos, que Cicerón bautizó a éstos con el remoquete de *piscinarii* (amantes de los viveros) y tritones de vivero. Pero la idea no tiene menos que ver con una actitud análoga, sólo que adaptada a las posibilidades de las fortunas y las condiciones locales.

La sala de comedor no es sólo el lugar en que el amo de casa afirma su rango mediante una ostentación de lujo. El recinto se presta también a expresiones más sutiles, y hasta más significativas, de la vida de la vivienda. Así, por ejemplo, la participación en estos banquetes, en los que los comensales se hallaban acostados, de las mujeres y a veces incluso de los niños (v. gr., en Agustín, *Conf.*, IX, 17, donde estos últimos comen en la mesa de sus padres) era una costumbre aceptada desde hacía mucho tiempo, lo mismo en África que en el resto del mundo romano: la evolución de las costumbres familiares se manifiesta en el modo de celebrarse las comidas, y esto aun en relación con la misma muerte, como lo pone de relieve un mosaico funerario en el que una pareja banquetea en el más allá de acuerdo con una etiqueta estrictamente idéntica. La antigua usanza que quería que, durante las comidas, sólo los hombres estuviesen acostados, mientras que las mujeres se hallaban sentadas, ya no es propia más que de conservadores retrasados: la primera vez que Apuleyo pone en escena al usurero Milon, conocido en toda la ciudad por su avaricia y su sórdida bajeza, lo describe cuando se dispone a cenar, instalado sobre un pequeño camastro, con su mujer sentada a sus pies y la mesa vacía. Lo magro de la comida y la pobreza del mobiliario no dejan de prestarse a diversas significaciones, pero la posición respectiva de los dos cónyuges basta para aclarar cualquier incertidumbre (*Met.*, I, 32).

La comida sirve también para asegurar la cohesión de la *familia*, en el sentido mucho más amplio de la gente vinculada a ella. Algunos esclavos pueden beneficiarse de las sobras de la mesa (*Met.*, X, 14) y, en ciertos días de fiesta, hasta se les otorga el derecho de acostarse para comer al estilo de sus señores: el arte de los modos de mesa, gracias al juego de las prohibiciones y las autorizaciones excepcionales, señala las distancias sociales pero contribuye también a la cohesión de los grupos heterogéneos. No es, por tanto, un azar que semejantes banquetes se conviertan igualmente en una forma importante de sociabilidad en el seno de las comunidades cristianas y, en particular, en una ocasión de manifestar la práctica de la caridad. En África, estas comidas adquieren tal importancia, esencialmente en el marco de las colaciones funerarias que se celebran sobre las tumbas en honor de los

difuntos, que las autoridades eclesiásticas se ven forzadas a adoptar medidas de limitación de semejantes prácticas.

El *triclinium* constituye, por tanto, uno de los lugares esenciales de la vivienda. Lugar de recepción por excelencia, pero teatro también de los grandes momentos de la vida de la casa: aquí es donde el señor devoto acoge a los sacerdotes itinerantes de la diosa siria para la celebración de un almuerzo sacrificial (*Met*., IX, 1); y aquí es adonde se conduce al asno maravilloso que come los mismos manjares que un hombre a fin de que demuestre sus capacidades, y donde lo primero que le enseña el esclavo encargado de su mantenimiento es a acostarse a la mesa apoyándose sobre el "codo" (*Met*., X, 16-17). Es el recinto en que se expresan del modo más abierto las relaciones que tejen la esfera de lo privado, a todos sus niveles, lo mismo si se trata de la pareja, de la familia en su sentido estricto, de la parentela o del círculo de los invitados. De hecho, no sólo puede llevarse aquí a cabo una lectura inmediata de tales relaciones al nivel de las prácticas, sino que el dueño de la casa utiliza conscientemente este escenario para poner de manifiesto su concepción de la vida. El *triclinium* es, en efecto, un espacio muy codificado: el puesto que uno ocupa da a entender su rango, porque los lechos, la colocación en cada uno de ellos, se clasifican de acuerdo con un orden jerárquico estricto que culmina en el puesto del dueño de la casa, a saber, el correspondiente al lado derecho del lecho central: ser el *magister convivio*, la presidencia de los banquetes, es lo propio del amo (Apuleyo, *Apol*., 98). Los comensales ocupan su puesto bajo la supervisión de un sirviente especializado, el *nomenclator*, y todo el festín se desenvuelve gracias a la solicitud de unos esclavos cualificados, los *servi triclinarii*, cada uno de los cuales se encarga de tareas precisas: los artesanos africanos no dejaron de hacerlos figurar en los mosaicos que representan escenas de banquete.

En tales condiciones, los modos de mesa sirven para afirmar de manera muy llamativa algunos principios. Leemos en el Africano Tertuliano: "Nuestra comida da a entender su razón de ser mediante su propio nombre: se la denomina con la palabra que significa 'amor' entre los griegos *[agape]* […] Como tiene su origen en un deber religioso, no tolera bajeza ni inmodestia algunas. Nadie se pone a comer [nadie se tiende en el lecho para comer] sino después de haber gustado primero de una plegaria a Dios. Se come de acuerdo con las exigencias del hambre; se bebe en la medida permitida por la sobriedad […]. Se habla como entre personas que saben que el Señor las escucha […]. La comida concluye como empezó, con la plegaria. Luego cada uno se va a sus quehaceres […] como quienes han tomado en la mesa una lección más que una comida" (*Apol*., XXXIX, 16-19). Dos siglos más tarde, en Agustín, tropezamos con la misma solicitud propagandística con respecto a las prescripciones de la mesa: su amigo Possidius refiere que hay sentencias a la vista de los comensales a fin de preservar la calidad de las conversaciones, mientras que se utilizan cubiertos de plata, pero platos de barro, no por pobreza ciertamente, sino por principio.

De hecho no se había producido ninguna ruptura entre estas actitudes cristianas y el arte de la mesa en los siglos precedentes. También en la ideología pagana se había desarrollado ampliamente, junto a la asociación entre rango social y comidas suntuosas, e incluso excesivas, el tema de la temperancia. Cuando Erasmo preconice “una mesa más abundante en conversaciones elevadas que en los placeres de la boda”, no hará otra cosa que repetir por su cuenta una de las fórmulas favoritas de los antiguos romanos, al menos de aquellos que se tenían por competentes en las cosas del espíritu. Plinio el Joven, al encomiar las comidas del emperador Trajano, insiste en el encanto de las conversaciones y subraya que los únicos entretenimientos consisten en audiciones de música o de comedia, lo opuesto a las bailarinas, cortesanas tan apreciadas en los banquetes africanos y que un mosaico de Cartago nos muestra en acción en el espacio delimitado por las mesas de los comensales. Cuando Apuleyo se propone descalificar a uno de sus detractores lo describe como una “especie de glotón, de tragón sin vergüenza […], un tipo capaz de revolcarse a plena luz del día en lugares de francachela” (*Apol*., 57), y el argumento se repite: otro de sus acusadores se ha “devorado” tres millones de sextercios recibidos en herencia sin haberse ocupado de otra cosa que de engullir semejante suma “en su vientre, de dilapidarla en excesos de todo tipo”, hasta el extremo de que “ya no le queda de tan enorme fortuna más que un miserable espíritu de intriga y una insaciable voracidad” (*Apol*., 75). Hemos de confiar en la perspicacia de Apuleyo a fin de creer que este género de argumentos no se hallaba desprovisto de eficacia.

Lo que está claro es que la sala de comedor juega un papel fundamental en el tipo de sociabilidad que es característico de la casa, ya que las prácticas que en ella tienen lugar alcanzan a todos los niveles de la vida privada, desde las relaciones entre los esposos hasta la manera cómo los ocupantes de la vivienda conciben sus relaciones con las gentes de fuera. El recinto se halla cargado de significaciones porque es algo así como un teatro: tiene sus convenciones propias; más aún, posee una gama de convenciones que les permiten al amo de casa y a sus invitados poner de manifiesto su manera de vivir, situarse con respecto a la sociedad y a sus usos. Señales de identidad como éstas hacen que la menor actitud, o el plato más insignificante, se vuelvan significativos, y de manera consciente. Basta con leer la manera cómo un Juvenal o un Marcial, intelectuales siempre dispuestos al análisis y a la crítica, anuncian por escrito a sus invitados el menú refinado y falsamente modesto que se les servirá, con la promesa de conversaciones de excelente nivel moral e intelectual, para comprender que no hay una verdadera diferencia entre ellos y Trimalción: en ambos casos, la comida es la ocasión de profesar e imponer una ética cuyo resorte último es la historia del dueño de la casa. Pero el lugar resulta tanto más peligroso cuanto más revelador se vuelve: los placeres del banquete son fuente de temibles audacias, y esto es algo perfectamente reconocido también. El resultado de todo ello es que este recinto en que los comensales se quedan al descubierto es también aquel en donde reinan las prohibiciones. El temor pende sobre las cabezas: Marcial promete a sus

invitados que, al día siguiente, no tendrán que lamentar nada de lo que hayan dicho u oído (X, 48); un ciudadano de Pompeya hizo pintar en los muros de su *triclinium* unas máximas que imponían a sus invitados pudor y corrección de lenguaje so pena de expulsión; Agustín, por su parte, deja sin vino a quien se atreva a lanzar un juramento.

Los placeres de la mesa ocupan así el centro de las relaciones entre las personas de forma tanto más eficaz cuanto que pueden materializar una paleta de actitudes extremadamente rica: desde la orgía mejor organizada hasta la más total ascesis no media una diferencia fundamental. Estos contrarios no son más que los dos límites opuestos de lo que el arte de la mesa hace posible, y quienes sustentan estas dos actitudes extremas no se privan de explotar el mismo campo de acción con el fin de obtener resultados en apariencia tan divergentes. Las razones objetivas que hacen de la mesa un acto tan preñado de sentido caen fuera de nuestro propósito. Subrayemos simplemente la forma en que Agustín, en sus *Confesiones*, se ocupa del asunto en el capítulo titulado “El hombre en lucha consigo mismo”. En la rúbrica concerniente a los sentidos, el problema que más ampliamente retiene la atención del autor es el peligro del gusto: “Reparamos, en efecto, las ruinas cotidianas del cuerpo mediante la bebida y la comida […]. Esta necesidad me resulta muy dulce, y contra semejante dulzura he de batirme para no verme derrotado: cada día, le hago la guerra con el ayuno, y con mucha frecuencia reduzco mi cuerpo a servidumbre […]. Me has enseñado a esforzarme en tomar los alimentos como si fueran medicinas. Pero mientras paso del malestar de la necesidad al bienestar de la saciedad, en el mismo tránsito se me tiende una trampa mediante las redes del apetito. Porque el tránsito es en sí mismo un placer, y no hay ningún otro procedimiento para llegar a donde la necesidad nos fuerza a ir […]. Así, en medio de estas tentaciones que me rodean, lucho cada día contra el apetito de beber y de comer. Ya que no se trata de algo que yo pueda zanjar de una vez por todas y luego no volver a tocar, como he podido hacerlo a propósito de la unión carnal. De manera que hay que ponerle freno al gaznate, aflojándolo o tirando de él con mesura. ¿Y quién será, Señor, el que no se deje arrastrar un poco más allá de los límites de la necesidad?”. (*Conf.*, X, 43-47). El acto de comer pone a prueba al sabio, pagano o cristiano, de manera tanto más eficaz cuanto que es a la vez necesario y condenable. No olvidemos que el único pecado que el mismo Agustín se sintió con derecho a imputar a su madre fue el de una inclinación, un sí es no es excesiva, y muy pronto reprimida, al vino (*Conf.*, IX, 18). Pero nadie es capaz de sustraerse a una realidad social: hay un arte de comer, o mejor, maneras diferentes de comer, y ninguna es inocente. Más aún, la fuerza de este acto reside en una verdadera inversión con respecto a un planteamiento psicoanalítico: no se adquiere eventualmente conciencia de las razones reales de los propios actos a posteriori; los peligros morales de la mesa se conocen y se temen o se asumen: la toma de conciencia precede a la inconsciencia de unos actos atrevidos o de unas palabras proferidas en el calor de los banquetes. El riesgo es tanto más grande cuanto

que se sabe que algunos no serán capaces de controlarse: peor aún, algunos erigirán los “desórdenes” de los banquetes en modo de vida.

Si la sala de comedor juega un papel decisivo en la acogida reservada a las gentes de fuera de la casa, no por ello agota este aspecto de la vida de la vivienda. De acuerdo con el estado actual de nuestros conocimientos, hay todavía otro lugar privilegiado en el que el amo de casa preside determinadas reuniones: se trata de las exedras de recepción, o piezas de menor solemnidad, de dimensiones generalmente inferiores a las de las salas de comedor, pero que se distinguen de las habitaciones restantes por su relativa amplitud, por el amplio hueco que las pone en comunicación con el exterior y por el cuidado puesto en su decoración. No resulta difícil identificar tales salones. En Bulla Regia, en la casa de la caza nueva, el salón en cuestión se encuentra situado frente a la sala de comedor e inicialmente daba a uno de los pórticos del peristilo a través de tres huecos; la solución arquitectónica es idéntica en la casa de la caza, donde la exedra, particularmente amplia, llega a cubrir en este caso una superficie incluso superior a la de los *triclinia*. En la casa del pavo real, en Thysdrus, se trata asimismo del local más extenso, lo que demuestra la importancia atribuida por el propietario a estos elementos de la casa. En la misma ciudad, la exedra de la casa de las máscaras realza su significación con un ábside. En realidad, no hay prácticamente ninguna casa noble africana que se halle desprovista de esta sala de recepción.

Como de hecho el *triclinium* se reserva esencialmente para las grandes cenas, el amo de casa necesita otra sala a fin de poder hacer frente a sus funciones sociales. En una amplia medida, el salón de las mansiones africanas hereda algunas de las funciones del *tablinum* de la casa itálica tradicional: está ante todo el despacho del dueño, y por ello nos resulta muy comprensible que sea precisamente el mosaico del pavimento de esta pieza el que nos conserve, en la casa de Fonteius, en Banasa, el nombre del propietario, S. FONTE(ius). Es el recinto al que puede retirarse el señor de la casa, a salvo de la agitación cotidiana de la vivienda. Asimismo, es donde trata sus asuntos o recibe a sus amigos, por lo que cabe decir que es una habitación dedicada esencialmente a actividades culturales, lo mismo si se trata de simples discusiones que de lecturas públicas. Por lo que sin duda alguna no es un azar que la decoración de la exedra aluda con frecuencia a actividades intelectuales: mosaico que representa a las Musas en una casa de Althiburos o de Thysdrus, máscaras de teatro y figuración de un poeta trágico y de un actor en la exedra de la casa de las máscaras, en Hadrumetum. De hecho, las relaciones culturales juegan un papel fundamental en la vida social de las elites, uno de cuyos modelos es el *vir bonus dicendi peritus*, el hombre honesto hábil en el uso de la palabra, de acuerdo con la fórmula de Apuleyo (*Apol*., 94): el encanto de la conversación y el arte epistolar expresan con ventaja sobre cualesquiera otras destrezas las cualidades del autor, incluidas las morales. Los textos nos informan a su vez de otras dependencias de la vivienda, que no seríamos capaces de reconocer sobre el terreno, consagradas a la cultura: por ejemplo, Apuleyo

describe una biblioteca, recinto cerrado bajo llave y de cuya vigilancia se halla encargado un liberto (*Apol*., 53, 55).

Sin embargo, hay otro tipo de relaciones sociales para el que la exedra, situada con frecuencia en el corazón mismo de la casa, y de dimensiones modestas a pesar de todo, puede resultar insuficiente. Nos referimos a las relaciones de clientela que corresponden de hecho a la irrupción más masiva de gente ajena a la casa. La importancia de tales vínculos de clientela, que estructuran la sociedad al hacer depender a cada uno de algún otro más poderoso que él en el marco de un intercambio de servicios, se halla abundantemente atestiguada en Italia. Todo hace pensar que tales vínculos jugaron un papel parejamente importante en África. Apuleyo se casa en el campo a fin de soslayar la obligación de distribuir espórtulas, vituallas o gratificaciones en dinero que el patrón está en la obligación de proporcionar a sus dependientes (*Apol*., 87); según refiere Agustín, uno de sus estudiantes de Cartago, llamado Alypius, tenía la costumbre de acudir con frecuencia a casa de un senador, dentro del marco de las visitas regulares que imponía a los clientes el auténtico rito de las salutaciones matinales.

Ceremonias como éstas, en las que se expresan las relaciones de dependencia, aparecen igualmente en las representaciones figurativas. Entre sus expresiones más significativas se cuenta sin duda el mosaico del señor Iulius, procedente de una vivienda de Cartago. Después de la nueva lectura de este documento recientemente propuesta por P. Veyne, no nos detendremos aquí más que sobre los puntos que interesan a nuestro propósito. En el centro de la representación aparece la villa, enmarcada por una escena de partida de caza. Los otros dos motivos hacen referencia por el contrario a esferas un tanto diferentes: se trata de hecho de representaciones simbólicas. De acuerdo con la interpretación tradicional, los cuatro ángulos se hallan efectivamente ocupados por escenas que ilustran las cuatro estaciones: el invierno (el vareo de la aceituna y la caza del pato), el verano (la siega), la primavera (las flores) y el otoño (vendimia y pájaros acuáticos). No obstante, como observa P. Veyne, toda la banda superior forma un único conjunto coherente: los tres personajes que aparecen de pie caminan hacia la dama, que ocupa el centro de la composición, y le presentan ofrendas. ¿Cómo conciliar la unidad espacial con la diferenciación temporal? Del modo más simple, en el marco de una significación simbólica: todas las estaciones ofrecen sus dones, ininterrumpidamente y para siempre. Esta misma dirección simbólica aparece también en la banda inferior, en que la pareja señorial se nos muestra en medio de una vegetación elocuentemente fecunda: él se halla en efecto sentado, con un taburete bajo los pies, mientras que ella se acoda junto a una silla con dosel *(cathedra)*, detalles que nos dan a entender que se encuentra, de hecho, en el interior de la vivienda. Lo que tenemos ante los ojos es la representación alegórica de las ceremonias mediante las que la dependencia rinde homenaje a su amo. En este caso, no se trata únicamente de lazos de clientela sino, más exactamente, de la representación simbólica de una dependencia económica: son los

colonos del amo, los campesinos a quienes se ha adjudicado un lote de tierra arrendado, a los que se representa aquí cuando acuden, no a pagar el importe de la renta propiamente dicha, sino, y en esto seguimos también a P. Veyne, a presentar a sus amos las primicias de sus cosechas o de sus actividades de caza y pesca. En confirmación de esta dimensión religiosa de la escena, baste notar en efecto que el mosaísta ha tratado de hacernos comprender que el vareo de la aceituna no ha hecho más que empezar, que la siega está aún a medio hacer y que las uvas no se han vendimiado todavía.

Este análisis se confirma con el examen de los *xenia*, o sea, de las representaciones de frutos, legumbres y animales, perfectamente conocidas en la pintura itálica pero que constituyen también uno de los temas de los mosaicos africanos. Según Vitruvio, tales "naturalezas muertas", que pueden, por cierto, comprender elementos muy vivos, reproducen los obsequios con que el dueño de la casa honra a sus invitados. No tenemos ninguna razón para rechazar semejante interpretación, pero es un hecho que en África (y es poco probable que estemos ante un fenómeno puramente local) hay toda una red de significaciones en torno a estos motivos. El vínculo tan frecuentemente establecido, mediante los rodeos de la imaginería, con la figura de Dionisos transforma del modo más lógico estos productos de la naturaleza en símbolos de una fecundidad colocada bajo los auspicios de la divinidad. Más aún, semejante ideología religiosa se halla enraizada en un contexto social muy preciso: estos *xenia* son también, y tal vez en primer lugar, la figuración de las primicias de las cosechas ofrecidas a los propietarios por los colonos. Este último rasgo, puesto de relieve por P. Veyne, parece corroborado por el pavimento de una de las cámaras de la casa del pavo real, en Thysdrus. Los cuatro cuadrados centrales del tapiz anterior muestran, en efecto, cestas repletas de productos agrícolas totalmente comparables a los tradicionales *xenia*, sólo que, en este caso, tales naturalezas muertas simbolizan a su vez las estaciones, ya que cada panel rebosa de productos característicos de los cuatro periodos del año. Volvemos a encontrarnos aquí, por tanto, con el mensaje de mosaicos del señor Iulius: una fórmula según la cual se ha preferido la abstracción a una forma de realismo social que implicase, aunque de manera muy alegórica, la representación del acto mismo de la ofrenda.

Este tipo de ceremonias, que jalonan el año, sirve asimismo para exaltar el poder del propietario, habilitado para ofrecer a los dioses los primeros productos del trabajo de toda una comunidad. Recuerda también oportunamente los derechos del señor: el sistema del colonato deja con frecuencia una amplia autonomía a los campesinos, y la religión, en estos casos, sirve también para mantener derechos que la organización del trabajo corre el riesgo de oscurecer o de hacer que pueda replantearse su validez. Al confiar al *dominus* un papel central, la religión coloca su autoridad por encima de los debates humanos. Hemos de subrayar por fin un último punto que concierne directamente a nuestro propósito: en el mosaico del señor Iulius, este último aparece

representado dos veces, en una audiencia y preparándose para una partida de caza; su esposa aparece también dos veces, y en un papel absolutamente central, porque es ella la que recibe las ofrendas. Si es cierto por ello que a quien el campesino tiende un rollo que hay que interpretar o como una súplica o como las cuentas de la explotación, es al dueño, no es menos evidente que la dama no queda relegada en absoluto a un segundo plano. ¿Es su presencia primordialmente simbólica, al dar a entender que ella es también propietaria? ¿O por el contrario hay que ver en ello una ilustración más realista de sus funciones, lo que lleva consigo su participación efectiva en las ceremonias que exaltan el poder señorial? La respuesta a semejante pregunta, que sería preciosa para nuestro conocimiento de la vida de una pareja aristocrática durante el Bajo Imperio, sigue siendo por desgracia muy insegura. Al margen de las modalidades concretas, este mosaico pone de manifiesto a pesar de todo el lugar ocupado por la mujer en la gestión de las propiedades. Por el momento, hemos de contentarnos con relacionar este dato con una frase de Apuleyo que describe a su futura esposa en trance de verificar "como una mujer entendida las cuentas de los granjeros, de los vaqueros y de los mozos de cuadras" (*Apol*., 87).

Lo mismo si se trata de la visita matinal de sus clientes que de otras ceremonias menos cotidianas, los grandes propietarios es indudable que precisan, en sus diferentes lugares de residencia, de locales adaptados para tales manifestaciones. Ya hemos subrayado el papel que podían jugar, en este contexto, las exedras de recepción y, sobre todo, ciertos vestíbulos de acceso. R. Rebuffat ha advertido también la frecuencia, en Tingitania, de una vasta pieza con una puerta reducida y que da al peristilo muy cerca del vestíbulo de entrada (por ejemplo, la sala 3 de la casa del cortejo de Venus. Su propuesta de que se trata de un almacén de mercancías relacionado con la costumbre de las espórtulas es una hipótesis que confirmaría el papel jugado por los vestíbulos de entrada en semejantes manifestaciones.

Sabemos igualmente por los textos que ciertas casas poseen una estancia específicamente destinada a las prácticas ceremoniales ligadas a estas relaciones de dependencia y a la que Vitruvio da el nombre de basílica privada. Nos habíamos visto ya conducidos a analizar uno de los ejemplos más significativos de este tipo de construcción: la basílica privada de la casa de la caza, en Bulla Regia, que, con su ábside y su transepto, ofrece una disposición particularmente adecuada para las apariciones en público del *dominus*. En este caso, creemos que la interpretación del local no ofrece duda alguna. En efecto, al margen del plano adoptado, cabe advertir que la basílica, provista lógicamente de una entrada autónoma, ocupa lo esencial de la parcela adquirida: no hay ningún otro tipo de distribución que pueda corresponder a semejante destino. Si la identificación de una basílica privada no resulta siempre tan fácil parece, sin embargo, que una hipótesis como ésta está justificada en muchas ocasiones. No hay por qué vacilar en sostenerla a propósito de una larga sala próxima a una entrada secundaria de la casa n.º 3, en Bulla Regia también. En este caso, la presencia de un ábside, cuyo valor arquitectónico sacralizante conviene

perfectamente a las funciones de representación del dueño de la mansión, viene a reforzar esta identificación. Resulta tentador explicar del mismo modo la inmensa sala rectangular de la casa del Hermafrodita, en Timgad: situada en la inmediata proximidad de la entrada, comunica indirectamente con el peristilo por medio del vasto *triclinium* que se abre a estos dos elementos a través de unos huecos tripartitos. En este caso, nos hallaríamos ante una expresión arquitectónica, no desprovista de grandeza, que articularía de manera sutil el peristilo y un par de recintos destinados a dos niveles diferentes de recepción, a dos niveles de intimidad con la vivienda: la masa de la dependencia no tendría acceso al corazón de la casa más que a través de los juegos de huecos y columnatas que dejaban verlo al tiempo que lo hacían inaccesible. Mejor que multiplicar los ejemplos de este género, en los que el grado de certeza de la interpretación puede variar enormemente, bastará con llamar la atención sobre un mosaico de Cartago que atestigua claramente la presencia de basílicas privadas en las mansiones espaciosas. Este mosaico representa en efecto una villa marítima cuyas diferentes zonas se explicitan mediante leyendas entre las que puede leerse el término de *bassilica*.

Otras partes de la vivienda

Entre las restantes piezas de la casa son pocas las que podemos identificar con facilidad, con la excepción de las alcobas. Se trata ciertamente de uno de los ámbitos más cerrados de la vivienda, y se podría aplicar a la casa noble africana la frase de A. Corbin a propósito de la casa burguesa del siglo XIX, en la que la alcoba es un “templo de la vida privada, espacio íntimo construido en profundidad en el corazón de la esfera doméstica”. La connotación sexual del recinto es tan evidente como en cualquier otra época. Se trata ante todo del ámbito más íntimo de la pareja y, por consiguiente, del lugar en que se transgrede de la forma más violenta la moral dominante: lugar de adulterio, de incesto, de unión fuera de lo comúnmente admitido (Apuleyo, *Met.*, IX, 20-X, 3 y 20-22), cuya apertura a los extraños simboliza por excelencia el libertinaje (Apuleyo, *Apol.*, 75). Hay una fórmula de Agustín que pone de relieve más que cualquier otra la profunda intimidad del *cubiculum*. En efecto, a fin de describir sus emociones más intensas, echa mano en numerosas ocasiones de comparaciones procedentes de la arquitectura doméstica, comparaciones en las que la alcoba simboliza el ámbito más secreto de su persona: “Entonces, en medio del gran combate que se libraba en mi morada interior y que yo había entablado violentamente en mi alma, en nuestra cámara íntima, en mi corazón… *cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo…*”. (*Conf.*, VIII, 19); como también en esta oración a Dios: “Tú, háblame en mi corazón con toda verdad […] Quiero dejarlos fuera soplando sobre el polvo y echándoles tierra a los ojos, quiero entrar en mi alcoba, y cantarte cantos de amor, gimiendo con gemidos indecibles en mi peregrinación […]”. (*Conf.*, XII, 23).

La riqueza y la complejidad de la arquitectura doméstica se expresan a su vez también a este nivel: entre las personas ajenas a la casa, sólo el galán “se desliza” indebidamente hasta la alcoba de la vivienda, “rebosante de una ávida esperanza” (Apuleyo, *Met.*, VIII, 11). La costumbre de acoger a los viajeros de paso, conocidos o provistos de recomendación, se halla sólidamente implantada y una mansión noble tiene que tener habitaciones para huéspedes. Evidentemente, resulta difícil identificarlas sobre el terreno, pero los textos acreditan su existencia (por ejemplo Apuleyo, *Met.*, I, 23).

Para finalizar, es preciso abordar aquí un último problema, el de las termas privadas. Todas las ciudades de África se hallan equipadas con baños públicos que ocupan un lugar muy importante en la vida cotidiana de sus habitantes. No sólo ofrecen en efecto un complejo programa balneario, sino que son también el escenario de determinadas actividades físicas e intelectuales. En términos generales, constituyen uno de los lugares de la ciudad en que pueden ejercerse de modo eminente diversas formas de sociabilidad, aunque no sea más que en razón de su amplitud, que les permite ofrecer espacios aptos para acoger un gran número de usuarios en ámbitos muy variados. Aunque no deja de apreciarse en ellos una evolución. Junto a los enormes monumentos, tienden a multiplicarse pequeñas termas de barrio, tal vez más accesibles y que sin duda van muy bien con un tipo de baño más rápido. Su origen podría muy bien estar asimismo en una evolución de las costumbres, al menos si hemos de creer el autor galo tardío Sidonio Apolinar, cuyas advertencias parece que pueden trasponerse a África. Es él en efecto quien nos hace saber que después de las reuniones entre amigos en casa de unos y de otros se dirigían todos ellos a los baños, y no precisamente a las grandes termas públicas, sino a ciertos establecimientos concebidos de forma que quedaba a salvo el pudor de cada uno (*Carmen*, XXIII, versos 495-499). Da la impresión, por tanto, de que semejante actitud asocia la necesidad aristocrática de mantenerse al margen de la multitud y una nueva manera de habérselas con su propio cuerpo caracterizada por la afirmación del pudor.

Sin duda es en el marco de una evolución como ésta donde hay que situar la multiplicación de las termas privadas en las casas africanas nobles. La de su multiplicación se justifica en la medida en que tales termas privadas, por cierto conocidas desde hace mucho tiempo, parecen, no obstante, haberse vuelto más frecuentes durante el Bajo Imperio; el estudio de la casa pone de manifiesto que se trata en muchos casos de añadiduras al plano primitivo, o bien mediante obras nuevas, o bien mediante la ampliación de instalaciones más modestas. Cuando esta evolución alcanza su término, el baño privado parece haberse convertido en usual. Tomemos el ejemplo de la ciudad de Bulla Regia: de ocho casas con peristilo entera o casi enteramente excavadas, cuatro tienen sus correspondientes baños, y sabemos, en lo referente a la casa de la caza que éstos se construyeron durante el siglo IV, al mismo tiempo que la basílica privada.

Este fenómeno de la privatización del baño señala, por consiguiente, una evolución importante: la vivienda rica tiende a aumentar su autarquía con respecto a una noción más colectiva del confort. Conviene advertir que semejante mutación se inscribe en el marco de una jerarquización social cada vez más codificada: ¿resultaría tolerable, para quien por la mañana se ha dado aires de grandeza sentado en un ábside en la recepción de su dependencia, codearse por la tarde con la misma gente en la misma piscina colectiva, mostrando una desnudez poco favorable a la expresión de su dignidad? El aumento del confort privado permite preservar las necesarias distancias.

En esta misma evolución se inscribe a su vez la aparición de letrinas domésticas con las que se hallan equipadas algunas viviendas africanas. En la casa de la caza, en Bulla Regia, son posteriores a las termas en el estado primitivo de éstas: su instalación obligó a sacrificar el *frigidarium* inicial, trasladado con ese motivo más al sur. En este caso, se trata de letrinas de dos plazas, y esta posibilidad de utilización plural se advierte también en las otras casas que cuentan con análogo servicio. Nos hallamos, por tanto, en la casa, con la misma ambigüedad de las letrinas públicas, lugares a los que la gente se retira pero donde sigue manteniéndose una forma de sociabilidad del acto en cuestión: no obstante, el círculo de las personas admitidas a él se irá restringiendo drásticamente en adelante. Evolución en relación con prácticas que conciernen al conjunto de los habitantes de la ciudad; evolución asimismo sin ningún género de duda en el seno mismo de la casa. La aparición de recintos específicos, mientras que con anterioridad había que contentarse con el uso de ciertos recipientes cuando no resultaba cómodo salir al exterior, marca sin duda la afirmación de un nuevo pudor, de una nueva percepción de los ruidos y los olores corporales. Las letrinas de la casa de la caza están dotadas de canalizaciones que desempeñan la función de captación del agua y que vierten directamente en la alcantarilla de la calle vecina. A través de tales remodelaciones arquitectónicas sólo muy parcialmente podemos advertir una mutación en las prácticas de las clases dirigentes que parecen evocar lo que A. Corbin ha podido calificar, para el siglo XIX, como "la desodorización burguesa", o "la ardua batalla de los excrementos". Sólo un estudio más ceñido de estas instalaciones permitirá discernir mejor, y en particular fechar mejor, lo que parece ser una evolución de las elites, más atentas de ahora en adelante a los olores y a la suciedad. Entre los textos que insisten en la falta de higiene de las termas públicas o que hablan de pudor y la difusión, en las viviendas, de instalaciones hasta entonces esencialmente colectivas, hay un lazo que tiene que ver con una nueva manera de relación con el cuerpo. Toda esta serie de actitudes parece remitirnos directamente a la forma con que las elites van a afirmar en lo sucesivo su poder, y van a ejercerlo, forma que se caracteriza por un aumento de la distancia, por una creciente jerarquización de las relaciones sociales. La estricta codificación de las ceremonias, que se desenvuelven en el marco sacralizante de las basílicas privadas, y la difusión de baños y letrinas tienen la misma causa. El resultado de todo ello es la privatización de un cierto número de actos, una

intensificación del papel de nuevo otorgado al espacio doméstico, y, en el interior de éste, una creciente especificación de los distintos recintos.

Nos quedan aún las partes desconocidas de la vivienda. En una casa africana seguimos ignorando el destino o los destinos de no pocas de las habitaciones excavadas. Resulta incluso difícil identificar con alguna precisión los servicios, en particular las cocinas, lo que demuestra que se trataba de instalaciones relativamente simples, y cuya eficacia se basaba esencialmente en la importancia numérica de la mano de obra. Los textos son, en efecto, bastante elocuentes a este respecto. Por ejemplo, Apuleyo: una de las tareas esenciales del ama de casa es mandar en la *familia (Apol.*, 98); en cuanto al ama, no sale a la calle sino rodeada de numerosos domésticos (*Met.*, II, 2); para el buen nombre de la casa es indispensable un abundante servicio doméstico: "Una vivienda espaciosa abriga, ciertamente, un personal numeroso" (*Met.*, IV, 9 y IV, 29: *numerosa familia*; IV, 24: *tanta familia)*; este personal se dedica a tareas precisas: nos hemos referido ya a los que aseguran el servicio del comedor, pero Apuleyo nos da a conocer a otros, tales como un arriero, un cocinero, un médico y un ayuda de cámara *(cubicularius)*, mordidos todos ellos por un perro furioso después de que hubieran forzado las puertas de la vivienda (*Met.*, IX, 2); al servicio de una dama de la buena sociedad hay siempre varios *cubicularii* (X, 28); y no menos cocineros al de su amo (X, 13); añadamos, por fin, un pedagogo (X, 5) y nos habremos hecho una idea, aunque sólo relativa, de la importancia de este tipo de servicio doméstico. En cambio, lo ignoramos prácticamente todo sobre la manera cómo estas gentes encontraban acomodo en la casa. Los más privilegiados de entre ellos se alojan muy probablemente en las partes altas, en la actualidad destruidas. Dos hermanos, esclavos de un amo para el que cocinan, viven en un cuarto *(cellula)* lo bastante espacioso para acoger un asno además de sus dos personas (Apuleyo, *Met.*, 13-16). Las más de las veces, estos sirvientes han de contentarse con tener sus cosas metidas en un atadijo, y con poder dormir en un camastro que se desplaza de un rincón para otro según circunstancias y necesidades: cuando Lucius, el héroe de las *Metamorfosis*, acogido por un hospedero, necesita de una cierta intimidad en su alcoba, el jergón del esclavo que le acompaña en su viaje va a parar al pasillo y se lo instalan en el mismo suelo, en un rincón de la casa (*Met.*, II, 15).

Desde un punto de vista arquitectónico, el espacio de la vivienda, centrado sobre el o los peristilos, aparece, por tanto, como muy coherente, como muy unitario. De hecho, sirve para abrigar actividades complejas, diversificadas, que tienen que ver con formas y niveles diferentes en el seno de la vida privada. Los dos polos extremos de semejante diversidad pueden quedar ilustrados mediante los ámbitos de retiro individual y los locales en que el amo de casa recibe a la muchedumbre de gente dependiente de él. De manera que hemos de preguntarnos sobre el modo como pueden coexistir, dentro de la vivienda, actividades tan inconfundibles, es decir, que hemos de dejar de contentarnos con el inventario de los principales componentes de la casa y tratar de averiguar cómo se articulan entre sí.



Funcionamiento de la *domus*

Planos de conjunto

Para la comprensión del funcionamiento de la vivienda es evidentemente decisiva la forma en que se encuentran distribuidos sus diferentes elementos constitutivos. Desde hace ya mucho tiempo se ha venido distinguiendo un cierto número de planos característicos basados en la posición respectiva del vestíbulo de entrada y de las otras partes esenciales de la casa, a saber, el peristilo y el *triclinium*. Ha llegado de este modo a ser usual subrayar la existencia de una solución axial, siempre que estos tres elementos se alinean a lo largo de un mismo eje, la de una transición en bayoneta, cuando los ejes de estos elementos, si bien paralelos, no son idénticos, y finalmente la de un plano ortogonal, cuando el vestíbulo se halla dispuesto en ángulo recto con respecto a la orientación principal de la edificación.

Sin carecer de interés, una tipología como ésta parece, sin embargo, poco explícita en lo que concierne al funcionamiento de la casa. No es en efecto de una utilización tan cómoda como puede parecer a primera vista. La distinción entre plano axial o plano en bayoneta se basa a veces en muy poca cosa: así, por ejemplo, la casa al oeste del palacio del gobernador ha podido, según los distintos autores, clasificarse bajo una u otra rúbrica. El problema resulta aún más complejo en ciertos casos, como en el de la casa de la caza, en Bulla Regia: ¿se habrá de dar preferencia al plano axial (¿o en bayoneta?) si se unen el vestíbulo de entrada, el peristilo secundario y el *triclinium*, o al esquema ortogonal si se relacionan entre sí el vestíbulo, el peristilo principal y la exedra de recepción? Es que, y ello es primordial, esta tipología no tiene en cuenta la articulación de los elementos que componen la vivienda. Lo único que permite poner de relieve es que el plan axial, adoptado en conjunto con mucha frecuencia en la arquitectura doméstica de toda África, si es que se quiere tomar el término “axial” en su sentido más amplio, parece que favorece las relaciones entre el exterior y los espacios interiores de la vivienda al permitir la ordenación de una serie de piezas particularmente adaptada a la celebración de recepciones.

Sea lo que sea de estas reservas, la tipología en cuestión llama la atención sobre un punto, a saber, la importancia de los espacios de recepción en la organización de la casa. Su implantación es precisamente lo que impone a la casa las grandes líneas de su organización, lo que determina unos espacios residuales en los que se confinan las estancias más íntimas. Las necesidades sociales del dueño son las que modelan la organización de conjunto. La arquitectura y la decoración subrayan sus preferencias

fundamentales. Los constructores disponen en efecto de un repertorio que les permite construir secuencias que culminan en torno de los puntos cruciales de la edificación: columnas o pilares (pórticos o huecos tripartitos), estanques, disposición de los pavimentos de mosaico, subrayan y refuerzan la existencia de los ejes esenciales (es de notar a este propósito que las escaleras sólo juegan un papel muy secundario en la arquitectura doméstica africana). Una secuencia sí se encuentra claramente afirmada en la casa de Neptuno, en Acholla: la relación entre los huecos del *oecus* y la columnata del peristilo ha quedado subrayada mediante los ábsides que traza el murete del patio; el eje principal, que es el del comedor, se destaca gracias a la interrupción del motivo del mosaico del pórtico, que deja lugar para un tapiz original, y a la primacía atribuida al estanque central, más amplio, más profundo, y ornamentado con más riqueza. Se podrían multiplicar los ejemplos de este tipo: las composiciones alineadas a lo largo del eje de una de las principales salas de la casa y que explotan la amplia columnata del peristilo constituyen lo esencial de los efectos buscados por los constructores. Se trata de un género de secuencia que puede alcanzar con toda evidencia una amplitud particularmente grande en las edificaciones concebidas de acuerdo con un plano axial, hasta el extremo de constituir su verdadera columna vertebral. Un caso claro es el de la casa del cortejo de Venus, en Volubilis, donde se franquea sucesivamente las dos entradas bipartitas antes de pasar a ciertas composiciones triples: dos columnas instaladas sobre dados dibujan tres huecos abiertos al peristilo cuya columnata, alineada sobre los largos muros del vasto *triclinium*, se subdivide en tres intercolumnios sobre sus lados menores, de tal forma que anuncia los tres accesos de la sala de comedor. La composición se subraya y enriquece además por el largo estanque en posición axial así como por el paramento de *triclinium* que precede al hueco central de este último y que ostenta una representación de animales enganchados. La decoración, con su riqueza creciente (la sala de comedor se organiza en torno a un panel que representa la *Navegación de Venus*) refuerza a su vez el esquema ascendente inscrito en la arquitectura: paso de un ritmo binario a un ritmo ternario, pórtico que precede al *triclinium*, más ancho que los otros tres, y presencia de la sala más amplia de la casa en el extremo de la composición. En este caso, toda la casa se encuentra construida en torno de este eje, que es el que determina aquellos espacios residuales en que habrán de situarse las otras estancias.

El dato esencial en función del cual se organiza la casa no se deriva, sin embargo, únicamente de estos planos de conjunto sino también y sobre todo de la manera cómo se organiza la circulación de unos espacios a otros. Ésta se halla asumida esencialmente por el peristilo en torno al cual se distribuyen los diversos ámbitos. Dicho con mayor precisión, el peristilo principal se completa en la mayoría de los casos con espacios que juegan, si bien en menor escala, el mismo papel: verdaderos peristilos secundarios o simples patios sin columnatas, pero animados frecuentemente por una fuente o un jardín. Las piezas de la casa aparecen, por tanto, dispuestas en

torno a varios centros jerarquizados. Esta solución policéntrica se completa finalmente mediante el frecuente recurso a corredores que permiten dar servicio a una o más piezas situadas al margen de dichos patios.

El resultado de todo ello es una organización del espacio en la que las piezas sólo muy excepcionalmente se disponen en fila, de forma que una prime sobre otra, sino que, por el contrario, son autónomas, es decir, accesibles desde un cierto número de espacios comunes que hacen posible la circulación.

Unos cuantos ejemplos permitirán con facilidad la ilustración de estos principios generales. En Althiburos, todos los locales de la casa de los Asclepeia, en su estado primitivo, tienen servicio a través del sector de entrada o por el peristilo. En Thysdrus, en la casa del pavo real, hay dos galerías que costean una vasta sala de recepción y prestan servicio a los apartamentos dispuestos en torno de los patios. La solución adoptada es comparable a la de la *Sollertiana domus* que se halla junto a la precedente. En ella puede comprobarse a su vez otro tipo de solución utilizado sistemáticamente a fin de preservar la intimidad de un local situado en la proximidad inmediata de un lugar de circulación como es el peristilo, a saber, el uso de una antecámara. La misma disposición aparece en la casa de los trabajos de Hércules, en Volubilis, donde nos encontramos con tres piezas aisladas del peristilo por una antecámara en forma de corredor. En esta amplia mansión, la circulación se ha organizado igualmente mediante dos corredores que ponen en comunicación el peristilo con la calle prestando de paso servicio a dos pequeños apartamentos, así como por dos largas galerías que flanquean el gran *triclinium*, la primera de las cuales conduce a algunas alcobas, mientras la segunda lo hace a unas termas privadas. Las casas de Volubilis sobre todo ofrecen numerosos ejemplos de peristilos secundarios que constituyen el corazón de una parte retirada de la vivienda a la que se accede a veces por un corredor: casa al oeste del palacio del gobernador en que el patio rodeado de columnas se halla decorado con un estanque y presta servicio a ocho estancias; casa del estanque trebolado donde la unión arquitectónica entre los dos peristilos queda asegurada por el hecho de que el pórtico sur de uno de ellos se prolonga hasta formar el pórtico norte del otro, de acuerdo con un plano en damero que le asegura a todo el ángulo sureste de la casa una autonomía real; casa del cortejo de Venus en la que un patio secundario, decorado con un estanque de complejo diseño, da acceso a cinco estancias, dos de las cuales, decoradas con bellos pavimentos de mosaico, ostentaban, situados sobre columnillas de ladrillo, los bustos en bronce de Catón y de un príncipe con diadema; casa de la moneda de oro, una de las más amplias de Volubilis, con sus 1.700 metros cuadrados, cuya organización se facilitó gracias a los corredores que circundan el *triclinium* y a un pequeño patio, con estanque y surtidor, alrededor del cual se hallan dispuestas numerosas estancias.

Ejemplos como éstos, entre otros, muestran que el recurso sistemático a los peristilos, patios y corredores, permite asegurar la independencia de todas las piezas. ¿Ha de concluirse de ello, como se ha escrito algunas veces, que estas grandes

mansiones comprendan una parte pública (las salas de recepción agrupadas en torno al peristilo principal) y una parte privada (el apartamento retirado dispuesto en torno al centro secundario de la casa)? Semejante concepción habrá de matizarse con toda seriedad. Hemos subrayado ya la heterogeneidad de los locales que rodean el peristilo principal: lo mismo ha de decirse sin apenas diferencias con respecto a las piezas que dan a los peristilos o patios secundarios. Desde este punto de vista es muy significativo el ejemplo de la casa de la caza, en Bulla Regia: una única sala de recepción da a un gran peristilo, mientras que hay dos amplias salas de comedor que se abren a los dos niveles del peristilo menor. En un caso como éste, el rasgo llamativo es la imbricación, en torno a dos centros distintos de la casa, de estancias íntimas y de espacios de recepción. Del mismo modo, en las casas de Volubilis que acaban de examinarse, las dimensiones y la decoración de algunas de las piezas dispuestas en torno de los centros secundarios dejan adivinar que no se hallaban destinadas únicamente a los miembros de la familia. La casa del pavo real y la *Sollertiana domus*, en Thysdrus, resultan igualmente muy representativas de esta realidad: en ellas, un *triclinium* y una exedra de recepción dan ambos a patios anejos.

Se comprende así que no es cierto que corredores y peristilos sirvan para separar las partes "públicas" y las "privadas" de la casa, sino que por el contrario lo que hacen es permitir la yuxtaposición de piezas de naturaleza muy diferente al hacerlas independientes unas de otras. El funcionamiento de la *domus* no se basa en la articulación de sectores diferentes, sino en otras formas de separación a las que les otorga su significación la autonomía de que las distintas estancias se hallan dotadas.

Compartimentación de los espacios de la domus

Cabe llevar a cabo una primera compartimentación de los espacios de la vivienda en función de las horas del día. La visita de los clientes tiene lugar por la mañana, mientras que el amo de casa recibe al caer la tarde a sus invitados para la cena. Mientras tanto, un espacio tan central como el peristilo puede reservarse esencialmente para las actividades domésticas y los ocios de los habitantes de la vivienda. Semejante corte no deja evidentemente trazas visibles. Pero, en cambio, sí hay otros usos que pueden advertirse sobre el terreno.

Un atento examen de los vestigios demuestra en efecto que el espacio interior de la casa se halla dividido por una considerable cantidad de puertas, de un modo que puede compararse perfectamente con las realizaciones de la arquitectura moderna donde apenas hay piezas que no se encuentren separadas de sus vecinas mediante algún sistema de cierre. En los casos en que el estado de conservación de los restos es suficiente, el resultado de una adecuada investigación es de los más sorprendentes: permite en efecto constatar el uso sistemático de batientes, fijados directamente en la obra de albañilería y en los bloques de los umbrales o afirmados sobre elementos de carpintería de los que sólo subsisten las marcas aisladas de su encajamiento. Hay

pocas piezas cuyo acceso carezca de los mismos. Hasta los amplios huecos de las grandes salas de recepción pueden cerrarse: el *triclinium* se abre para los festines vespertinos, pero, durante el resto de la jornada, esta vasta sala está las más de las veces condenada, aislada del resto de la casa. Más aún, las escaleras que comunican entre sí los diferentes niveles de la vivienda se separan mediante puertas que condicionan su acceso y que aíslan incluso los sucesivos tramos. En algunos casos, subsisten igualmente las trazas de batientes que ordenan la circulación entre los pórticos y el patio del peristilo, en el lugar en que el tabique que aísla estos dos elementos se interrumpe para dejar un paso. Este sistema de cerramiento aumenta considerablemente la eficacia de la disposición general de la vivienda, concebida a su vez con el propósito de asegurar la independencia de las diferentes piezas.

Hay otro procedimiento, que si sólo deja huellas mucho más difíciles de reconocer, juega un papel decisivo en la compartimentación de los espacios: se trata de tapicerías que pueden utilizarse no sólo en vez de puertas, sino sobre todo para separar los grandes volúmenes arquitectónicos. Semejante solución modifica profundamente el funcionamiento de un espacio como el peristilo: si se colocan unas cortinas que puedan cerrar los intercolumnios e interceptar los pórticos a fin de ordenar la circulación, se comprueba que estas instalaciones permiten controlar con eficacia la penetración de la luz y del calor, pero que también y sobre todo hacen posible la utilización simultánea y diversa de este amplio patio, sin romper el efecto arquitectónico de conjunto que se basa esencialmente en la columnata. En tales condiciones, cabe en efecto imaginarse con toda facilidad el desenvolvimiento de una recepción en el *triclinium* desde donde, a través de las amplias puertas abiertas, los invitados pueden disfrutar de la vista sobre el peristilo, al tiempo que un juego de colgaduras preserva la intimidad de un ala del patio y asegura así un cierto aislamiento a las personas a las que no conciernen las festividades que se celebran. Con lo dicho resulta mucho más comprensible la imbricación de espacios de tan diversa naturaleza que caracteriza a las viviendas.

La difusión de las tapicerías se halla igualmente ligada a la evolución social: forman parte en efecto de una escenificación vinculada a la creciente jerarquización de las relaciones. Agustín subraya el hecho de que cuanto más se eleva el rango de un personaje, más abundantes son los cortinajes que cuelgan en su casa (*Sermón* LI, 5). Y es él mismo quien evoca el ábside peraltado y el trono guarnecido de ricos tejidos sobre el que se sienta el obispo, de acuerdo con un aparato totalmente análogo al del patrón que recibe a sus clientes. Apuleyo describe una ceremonia del culto de Isis durante la cual se abren las cortinas blancas y se pliegan a un lado y a otro de la estatua (*Met*., XI, 20). Está claro que las ceremonias religiosas, paganas y cristianas, o que las representaciones de los aristócratas rodeados de sus fieles para recibir el homenaje de su dependencia son el resultado de una misma matriz cuyo más acabado producto no hay que buscar en otra parte que no sea el complejo ceremonial que se fue elaborando progresivamente en torno al soberano, punto clave de la nueva

sociedad del Bajo Imperio situado en la intersección ideal de sus dimensiones política y religiosa. Esto es importante para la comprensión de la arquitectura privada. La cortina no es un puro recurso, o a lo más una versión ligera pero cómoda del tabique o de la puerta: se halla dotada de una eficacia muy considerable en la medida en que se convierte en el elemento clave de un protocolo muy elaborado. No se descorre un cortinaje como en nuestros días: incluso más que una puerta, el cortinaje cierra el paso, se impone al avance, porque es el objeto que, por excelencia, enmascara o desvela lo que hay de más poderoso, el emperador, la divinidad, los señores. No hay ninguna duda de que esta dimensión sagrada condiciona pesadamente las prácticas y que en aquella época tratar de abrir una puerta era algo que se hacía con menos apuro que aventurarse a levantar una cortina. La dimensión ideológica de la cortina echada es algo que no ha de desdeñarse si se aspira a comprender con qué eficacia puede compartimentar y jerarquizar los espacios interiores de una vivienda.

Además de las puertas y colgaduras, hay que tomar también en consideración, a partir del Bajo Imperio, una tendencia nueva que apunta a fragmentar los grandes volúmenes arquitectónicos heredados de la tradición. El lugar privilegiado de esta lectura es el peristilo, cuya existencia no se discute en lo fundamental, pero que se convierte en el objeto de una compartimentación tal que se llega a alterar su mismo funcionamiento. Se utilizan dos procedimientos complementarios: disociar el patio de los pórticos y desmantelar la coherencia de las galerías. En lo referente a la decoración, esta evolución se manifiesta, por ejemplo, en la casa de Neptuno en Acholla: si bien el motivo geométrico de los pavimentos es el mismo en los cuatro lados, se ha interrumpido la composición con el fin de separar la galería que precede al *oecus* de las otras tres. Esta solución decorativa no hace otra cosa que reflejar las opciones arquitectónicas: esta galería desborda en efecto ampliamente el marco del peristilo y queda de este modo disociada del mismo. La organización de las decoraciones está concebida de manera análoga en la casa del cortejo de Venus, en Volubilis: la compartimentación de los pavimentos de los pórticos atenúa la unidad del patio a favor de la composición axial que lo atraviesa.

El tratamiento arquitectónico del peristilo participa, de forma aún más brillante, del mismo movimiento. En una época tardía, que sigue siendo difícil de precisar, se instala con frecuencia en los intercolumnios un murete lo suficientemente elevado como para recubrir la parte inferior de las columnas: casi siempre reemplaza un cerramiento más ligero, por ejemplo, de simples losas verticales, y refuerza considerablemente la solución de continuidad existente entre el patio y las galerías. Otro procedimiento consiste en acentuar el valor del espacio porticado: nichos, ábsides, en ocasiones incluso locales reducidos, complican considerablemente un volumen arquitectónico primitivamente muy simple y le proporcionan de esta manera una cierta autonomía. Así sucede en la *Sollertiana domus* de Thysdrus, donde el corredor septentrional se completa en una de sus extremidades con un pequeño ábside, y en la casa de Dionisos y de Ulises, en Thugga, donde uno de los lados del

peristilo aparece enriquecido por dos refuerzos en que hay unos nichos excavados. La casa de las máscaras, en Hadrumetum, pone de manifiesto otro procedimiento: en este caso, el espacio descubierto, cercado por un murete, está más bajo que los pórticos y se halla separado de éstos por una estrecha galería situada a nivel intermedio: los elementos constitutivos del peristilo aparecen así cada vez más disociados.

Al término de la evolución, las salas limítrofes se anexionan los pórticos que las preceden. El ejemplo de la casa de la caza nueva, en Bulla Regia, es tanto más significativo cuanto que en este caso disponemos de datos cronológicos relativamente precisos. Durante la segunda mitad del siglo IV, el propietario cambia los pavimentos del *triclinium* y del pórtico vecino. Esta concomitancia en los trabajos no se debe al azar: cuando le toca la vez de su restauración al mosaico de la exedra de recepción, en una fecha que no es anterior al final del siglo IV, se renuevan también los suelos de las galerías oriental y meridional. El término de la evolución se alcanza más tarde, sin duda durante el siglo V: el mosaico del corredor oriental se amplía a expensas del pavimento meridional, y el espacio así ganado queda cercado por un muro en el que se abren dos huecos con sus puertas correspondientes. Al mismo tiempo, sin duda, se efectúa una compartimentación idéntica en el otro extremo del peristilo cuyas galerías sur y oeste se separan mediante un tabique con un hueco encuadrado por pies derechos con molduras en los que aún se advierten las trazas de ajuste de un sistema de cerramiento. A partir de ese momento, ya no se trata de un espacio unitario y centrado (un patio rodeado de pórticos a los que dan las diferentes salas), sino de una yuxtaposición de volúmenes compartimentados en los que las piezas principales se anexionan pórticos enteros y los convierten en vestíbulos.

El examen de las relaciones que en adelante van a darse entre el pórtico occidental y el patio confirma este análisis. Estos dos elementos se hallan, en efecto, separados por un muro elevado coronado de bloques de gran tamaño, a propósito del cual no cabe excluir que soportara un tabique más ligero. Las aberturas que daban al patio debieron de parecer en todo caso muy secundarias puesto que se construyó un depósito desprovisto de toda calidad estética que obstruye uno de los intercolumnios. Tampoco el estanque situado en el segundo intercolumnio establece ninguna relación visual con el patio: el brocal conserva unos agujeros que sirvieron para fijar un soporte de emparrado. Este ábside-fuente no es más que un anejo del pórtico que se beneficia de la luz del patio sin establecer ninguna relación con él.

En cierto modo, mientras que la casa de peristilo había parecido un enriquecimiento arquitectónico de la vivienda centrada en un simple patio, la evolución subsiguiente de la forma de vida de las clases dirigentes africanas, aunque también de las de otras provincias del Imperio, tiende a regresar a la concepción primitiva. La ventaja es, sin embargo, de importancia: subsisten las columnatas, por más que ya no puedan manifestar plenamente su ritmo, oscurecidas como van a

quedar en adelante por múltiples cerramientos; pero sobre todo, son las salas principales las que ganarán anejos que acrecienten su majestad.

¿Cuál es el significado de esta clara tendencia a reforzar la compartimentación de los espacios interiores de la vivienda? Puede tratarse de una respuesta a la yuxtaposición de estancias cuyas funciones divergen considerablemente. Pero la explicación no es del todo satisfactoria. Hay que empezar por tener en cuenta la superficie disponible: el peristilo es una solución arquitectónica de lujo, que exige mucho espacio y que sólo resulta plenamente rentable en los casos de viviendas amplias. Desde esta óptica, no se excluye pensar que los ocupantes de la casa de la caza nueva, cuya superficie habitable es relativamente reducida, se vieron inducidos con mucha más facilidad a renunciar al lujo de un peristilo clásico. Pero, sin embargo, el argumento no es del todo convincente en la medida en que la transformación de los pórticos en espacios cerrados se efectuó en beneficio de las salas de recepción. Hay que inclinarse más bien a pensar que se trata efectivamente de una mutación del espacio doméstico, y es de temer que las excavaciones hayan hecho desaparecer más de una vez ciertos muros considerados como tardíos: lo eran, ciertamente, pero correspondían, sin embargo, a una evolución de la vivienda, y no a su decrepitud. Queda por saber lo que significa una evolución así. Parece revelador el paralelismo entre el fraccionamiento de un vasto espacio unitario que constituye el corazón de la casa y lo que se ha dicho más atrás sobre la multiplicación de los baños y las letrinas privados. Autonomía creciente del estilo de vida privado con respecto a las instalaciones colectivas, compartimentación y especificación crecientes de los espacios internos de la casa, son fenómenos que van a la par y que parecen remitir a la nueva imagen de la persona que emerge durante el Bajo Imperio. Jerarquización de las relaciones, divinización de los poderes, pudor personal, son aspectos diferentes de un mismo problema, una de cuyas modalidades más fáciles de advertir es la regresión de la racionalidad y del desnudo en beneficio del misterio bajo todas sus formas. Pues bien, el peristilo, espacio coherente que asume múltiples funciones, se despieza y transforma en una yuxtaposición de estancias precisamente en el marco de esta evolución.

Los mensajes

Se ha subrayado ya cómo la arquitectura es portadora de mensajes: la concepción de determinadas piezas y la forma en que se organiza el plano de conjunto de la casa exaltan el poder del dueño y le permiten asumir sus funciones sociales dentro de un marco de prestigio. No hay duda alguna de que, antes del Renacimiento, no se encuentra en las ciudades de Occidente un número tan grande de mansiones privadas tan claramente concebidas para permitirles a sus propietarios una vida de lujo y de satisfacción de las exigencias de su rango social.

La significación de este ámbito privado se ve igualmente explicitada por la decoración. La ornamentación de las paredes o de los techos de una habitación sólo se conoce de manera excepcional, y es, por tanto, esencial prestar atención a los mosaicos que cubren los suelos. De todas maneras, el problema es el mismo: se trata de decoraciones fijas, fabricadas las más de las veces allí mismo, y en consecuencia, indisociables de su entorno arquitectónico. Hay, por otra parte, una relación muy estrecha entre una sala y su decorado. Vitruvio subraya el modo cómo éste debe adaptarse al destino de las piezas y puede añadirse que su riqueza se halla jerarquizada estrictamente en función de la importancia atribuida a aquéllas. Es preciso, por tanto, abordar un problema teórico, de la misma naturaleza que el planteado a propósito de los trabajos efectuados por los propietarios. ¿Qué papel jugaba el cliente en la concepción del programa decorativo? ¿Es incluso necesario aceptar este término de “programa” para calificar los motivos que decoran una casa? Estas dos cuestiones están ligadas entre sí y, en la actualidad, tienden a prevalecer aquellas respuestas que tienen que ver con una misma actitud negativa: el propietario cuenta más bien poco en la elección de los motivos, son los maestros mosaístas quienes imponen su repertorio; este repertorio apenas si ofrece valores simbólicos y no hay que pensar en absoluto en “sobreinterpretar” los motivos, ni conviene pretender darles una significación más profunda de lo que es, todo lo más, una vaga referencia a una herencia cultural que constituye el lote común de todo el mundo y que no compromete a nadie.

Semejante modo de proceder se opone con razón a las especulaciones, tan abusivas como ingeniosas, que han podido suscitar ciertos pavimentos particularmente excitantes para la imaginación. Aunque no es menos cierto que a su vez parece también francamente excesivo. Le atribuye, en efecto, al artesano-artista de la Antigüedad un papel que no es el suyo: en la relación que lo une al cliente, es este último quien juega el papel determinante: está en situación de poder imponer los temas que le interesan —si es que no la manera de tratarlos también—. Basta, para convencerse de ello, comprobar cómo la evolución del estilo y de los motivos se corresponde perfectamente con la evolución de toda la sociedad y, más precisamente, con la de las nuevas necesidades de las clases dirigentes del Bajo Imperio. Por lo demás, no hay nada que permita rechazar a priori lo que parece una evidencia de sentido común, a saber, que un tema representado posee un sentido y no se lo ha escogido sin razón.

El problema se plantea con toda claridad cuando la decoración comprende escenas de la mitología pagana. Ha llegado a ser de buen tono considerar que éstas no expresan en modo alguno las tendencias religiosas de los propietarios: no serían sino las secuelas asépticas de una cultura, en el sentido menos significativo del término. Semejante aproximación a la cuestión anticipa algunos siglos una situación cultural en la que el cristianismo dominante podrá en efecto apropiarse, sin excesivo riesgo, de los jirones de una cultura antigua desmembrada pero prestigiosa. En cambio, no

corresponde a la situación política, cultural ni religiosa del Bajo Imperio. Hay que hacer notar, ante todo, que si a veces se les niega una dimensión religiosa a mosaicos abiertamente paganos, a nadie se le ocurre por ello proceder del mismo modo con respecto a pavimentos que representan motivos cristianos. La diferencia es curiosa y sólo cabría su justificación si pudiera afirmarse la desaparición durante el Imperio tardío de cualquier religión que no fuese el cristianismo. Asimismo, se ha afirmado con frecuencia que la yuxtaposición de mosaicos paganos y cristianos demuestra que los primeros se encuentran desde luego desprovistos de significación precisa. Semejante razonamiento no permite una explicación de los casos en que se constata una destrucción deliberada de aquellos motivos: por ejemplo, en una vivienda recientemente excavada en Mactar, en el corazón de Túnez, donde un mosaico de escenario marino que decoraba un estanque así como el de una fuente que representaba a Venus se vieron tapados por una capa de mortero, operación de la que todo hace pensar que fue obra de cristianos. Y sobre todo, sorprenderse por tales yuxtaposiciones lleva a desconocer la manera cómo la religión cristiana se difundió en el mundo romano. Semejante difusión no dio lugar a una mutación radical de la sociedad y de los individuos: no fue más que un aspecto de una evolución general que promovió al cristianismo mucho más de lo que se vio promovida por él. En tales condiciones, menos para una minoría en la que la conversión correspondió a una revolución espiritual y a una subversión de las prácticas, las nuevas creencias tendieron a superponerse a las antiguas mucho más que a reemplazarlas. Y en este contexto es donde hay que comprender la reunión de mosaicos de temas heterogéneos, y no es un azar que el ámbito privado se prestara a la lectura de tales actitudes acumulativas. Los propietarios eran, en efecto, más libres entonces para desarrollar sus concepciones personales: Agustín condena con violencia la opinión dominante según la cual el hombre es totalmente dueño de lo que ocurre en su casa (*Serm.*, 224, 3). Porque, cualesquiera que sean sus opiniones religiosas, todos los hombres de esta época piensan que el mundo es presa de demonios malhechores: si la defensa del espacio colectivo se halla confiada a la ciudad, su propia casa tiene que defenderla cada uno. En tales condiciones, que se añada a los Penates y a las otras divinidades paganas que residen en el hogar y lo protegen los símbolos de una religión que se dedica a proclamar, con apoyo de milagros, su eficacia protectora, no tiene nada de sorprendente. Por el contrario, resultaría mucho más chocante que el responsable de la familia renunciase deliberada y brutalmente a una de las dos garantías. No cambia uno de visión del mundo porque se haya vuelto cristiano, sino al revés: la fase de transición ha de ser por fuerza muy larga.

De hecho, el rasgo más llamativo es la extrema rareza de los motivos abiertamente cristianos en los mosaicos tardíos de las ricas mansiones africanas. Comprobación que le deja a uno pensativo a propósito de la amplitud real de la difusión del cristianismo en las clases dirigentes africanas antes de una época muy avanzada, en cualquier caso netamente posterior al siglo IV. Se diría que, al menos

entre los notables locales relativamente alejados del poder central y de sus exigencias político-religiosas, el mantenimiento de una cultura esencialmente clásica en sus referencias convivía con un tradicionalismo religioso del que en adelante el espacio privado iba a constituir el ámbito de afirmación por excelencia antes de convertirse en el único posible.

Parece, por tanto, razonable pensar que, si es arriesgado preguntarles a los temas escogidos para la decoración en mosaico de una vivienda más de lo que pueden respondernos, sería no menos erróneo no preguntarles nada. No faltan las pruebas de que en ocasiones ciertos pavimentos se debían al propósito de comunicar un mensaje y corresponden, por ello, a un encargo preciso del propietario. Es el caso de un mosaico hallado en una casa de Smirat, en Túnez, y que conmemora el mecenazgo de un cierto Magerius que había subvencionado un espectáculo de caza en el anfiteatro. Hay unas leyendas que nos proporcionan los nombres de los gladiadores y de los leopardos. Dionisos, Diana y el propio Magerius presiden los juegos, al tiempo que un personaje central presenta sobre una bandeja los premios, en dinero, de la victoria. En torno a él una inscripción nos hace saber que el mosaico conmemora un acontecimiento preciso y que los combates representados no son puramente simbólicos. El texto relata, en efecto, cómo Magerius, solicitado por la muchedumbre, otorgó a los combatientes una gratificación memorable, celebrada a gritos por los espectadores: “¡Esto sí que es ser rico! ¡Esto sí que es ser poderoso!”. La famosa jornada quedó así perennizada en el mosaico para la mayor gloria del dueño de la casa.

La relación entre decorado de mosaico e historia de los acontecimientos familiares se advierte perfectamente en la casa de Castorius, en Cuicul, donde hay un cierto número de pavimentos con inscripciones. Dos de ellos están muy bien conservados y resultan inteligibles. El primero, situado en el pórtico oriental, se halla rodeado por una corona de laurel y celebra, según todas las probabilidades, al propietario de la casa, un tal Castorius, que emprendió la restauración de una parte de los pavimentos. Se ignora evidentemente en qué momento adquirieron Castorius o sus antepasados esta mansión con peristilo que es una de las más bellas del barrio, pero la calidad de los mosaicos así firmados permite entrever un nivel de fortuna y de cultura inferior a lo que hacía esperar semejante marco doméstico. ¿Hay que ver en ello el debilitamiento de una familia, de toda una clase social, un ejemplo de declinación de un barrio? La segunda inscripción, si bien mutilada, confirma esta impresión y ofrece un ejemplo chocante de la voluntad de glorificación social de unos círculos de los que hoy diríamos que pertenecen a la burguesía media. “Esta casa *[haec domus]* es el lugar de donde proceden esos jóvenes ilustrados […] distinguidos, que son asesores en los tribunales de la *Libia* afortunada […] dichosos los padres que han contraído tal mérito”. La función pública aludida, aunque atestigua que se trata de jóvenes de buena familia pertenecientes al entorno del gobernador de la provincia, dista a su vez de constituir un puesto importante.

Semejante voluntad de glorificación de un episodio de por sí bien secundario se corresponde con un pasaje de las *Confesiones* de Agustín (III, 5) en que el autor evoca los esfuerzos de su padre para permitirle proseguir sus estudios: “[…] me habían hecho venir de Madaura, la ciudad vecina donde por primera vez había vivido fuera de casa para formarme en las letras y el arte oratorio; y durante este tiempo habían estado preparando el dinero necesario para pagarme una estancia más lejana, en Cartago; mi padre aportaba a la operación más corazón que medios, pues era un modestísimo ciudadano de Tagaste […] ¿Había alguien que no pusiera por las nubes a mi padre, que no elogiara a un hombre que iba mucho más allá de las posibilidades de su patrimonio a fin de pagarle a su hijo, incluso durante una prolongada estancia de estudios, todos los gastos necesarios? Porque muchos de sus conciudadanos, mucho más ricos que él, no se tomaban tantas molestias por sus hijos”.

Hay medios más discretos pero no menos eficaces de exaltar el esplendor de la *domus*. Para responder a las necesidades de la propaganda aristocrática, los mosaístas del Bajo Imperio crearon nuevos temas entre los que ocupan un lugar privilegiado las grandes escenas de caza. Tras las múltiples variantes que caracterizan las diferentes realizaciones, reaparece siempre el tema central del *dominus* y de sus amigos que persiguen a caballo diversos animales, con la ayuda de numerosos criados que se cuidan de los perros, ponen trampas, ojean la caza y arrancan las pieles.

Las casas se decoran asimismo con la representación de placeres aristocráticos cuyas repercusiones económicas no son desdeñables y que juegan un gran papel en la sociabilidad entre hombres y mujeres, al contrario de lo que ocurrirá en otras sociedades en las que se hallen excluidas de semejantes diversiones. El estrecho lazo entre la persona que hace el encargo y la obra de arte que decora su vivienda se halla, por otra parte, atestiguado con frecuencia por las inscripciones que explicitan las escenas y nos hacen saber el nombre de los animales del dueño, los perros y los caballos, todo lo cual se hace difícil de creer que sea puramente convencional.

Sin embargo, sin menoscabo de la dimensión realista de tales escenas, es esencial su significación simbólica. Se trata ante todo de un auténtico manifiesto social: la superioridad del *dominus* y de sus comensales se afirma en ellas por el equipo de personajes (ellos son los únicos que aparecen montados), por su actividad (los únicos que se enfrentan con el animal, mientras que los criados se reducen a ayudar a los amos o a capturar animales vivos) y por su atuendo. En efecto, a pesar de los esfuerzos que la caza lleva consigo, los señores conservan cuidadosamente esas vestimentas recargadas que, durante el Bajo Imperio, se convierten en una de las manifestaciones por excelencia de su poder. La violencia de la actividad física no perturba la ostentación del atuendo “gracias al cual se puede reconocer el rango de cada uno” (Agustín, *De doctr. christ*., II, 25). Incluso desarzonado, un *dominus* sigue siendo un *dominus*, inmediatamente reconocible.

Este valor de manifiesto social se amplifica gracias a la dimensión mítica de la caza. La alusión es a veces directa. En un mosaico procedente de la ciudad de Uthina,

próxima a la actual Túnez, el artesano ha representado una propiedad que sirve de escenario a actividades agrícolas, pero también a escenas de caza. Pues bien, uno de los cazadores, que lucha con un venablo contra un jabalí, aparece desnudo, es decir, a la manera de los héroes míticos: el personaje se asimila a Meleagro, vencedor del monstruoso jabalí que arrasaba los campos de su ciudad.

Fuera del arte funerario, semejante procedimiento de asimilación tuvo escaso éxito, sin duda porque despojaba al señor de los signos externos de su poder que se habían convertido en esenciales en la nueva concepción del Estado, pero el valor glorificante de la caza empieza a afirmarse por otro camino, el de la reproducción del modelo imperial. Desde tiempo inmemorial, la pericia en la caza es en efecto uno de los medios por los cuales el *imperator* manifiesta su *virtus,* o sea, esa cualidad esencial que es el resultado del favor divino y que garantiza la prosperidad del mundo. Vencer la fuerza animal, triunfar del impulso salvaje por su propia potencia, su inteligencia, su destreza, se convierte en uno de los distintivos del poder. Puede no tratarse más que de una retórica destinada al arte figurativo, pero no se excluyen otras versiones más concretas de esta ideología: el emperador Cómodo no vacila en descender a la arena para traspasar a flechazos a los leones que le echan.

Al hacer representar en su mansión sus grandes cacerías, y los riesgos que llevan consigo (las escenas de accidentes son muy frecuentes), el aristócrata se beneficia de las repercusiones de semejante ideología imperial. Repercusiones o excedentes, porque como la caza del león se ha convertido en monopolio imperial, el notable ha de contentarse frecuentemente con la caza del jabalí o la de la liebre y el chacal. El problema no es, sin embargo, tan simple: al señor se le representa a veces en combates dignos de un emperador. Tal es el caso del mosaico del *triclinium* de la mansión de la caza nueva, en Bulla Regia, donde, entre los animales acosados, aparecen no sólo el jabalí sino también las grandes fieras, como la pantera y sobre todo el león, representados en dos ocasiones.

El estudio de la decoración de las casas de la aristocracia africana desemboca así en un problema de política general que tiene que ver con la organización del poder en sus diferentes niveles. El príncipe, modelo por excelencia, es quien informa todos los restantes. ¿Pero se trata de una imitación respetuosa o de una potencial concurrencia? Es evidente que el propietario de la (por lo demás relativamente modesta) casa de la caza nueva no se las da de aspirante al trono: los leones de su *triclinium*, lejos de ser una usurpación de imágenes, lo que hacen sin duda es celebrar las repercusiones, ficticias o reales, de una de aquellas frecuentes concesiones a los señores africanos, cuando el emperador autorizaba a alguno de ellos a acosar a la fiera imperial (C. *Th*., XV, 11, 1). ¿Tal vez a causa de la carencia de semejante privilegio tuvo que contentarse el propietario de la casa de la procesión dionisiaca, en Thysdrus, con hacer representar, igualmente en su *triclinium*, a unas fieras que atacan a otros animales en vez de hacer de ellas las víctimas de su destreza? Sin embargo, el problema no puede resolverse mediante el intento de precisar el carácter lícito o

ilícito de tales representaciones, porque se trata de una cuestión mucho más fundamental. Por una parte, el poder imperial, cuya dimensión mística no ha hecho sino intensificarse a través de los siglos, tiene que ser el modelo de todo poder de alguna importancia. Por otra, la dimensión cada vez más mística, más irracional, del poder contribuye a aumentar su fragilidad y a suscitar el espíritu de competición: ¿no es la victoria, en última instancia, el único medio de demostrar que el poder se halla justificado? Esas cacerías de leones que decoran las viviendas privadas están expresando virtualmente la ambivalencia latente en un problema eminentemente público, como es el del poder. No hay que olvidar que, en numerosas ocasiones, la aristocracia africana no sólo fue capaz de negociar un apoyo muy apreciable, sino incluso de suscitar sus propios candidatos al trono.

El debate que, desde hace decenios, gira en torno a la rica villa de Piazza Armerina, en Sicilia, resulta muy característico de las confusiones que definen el nuevo tipo de sociedad en construcción. En este caso, la amplitud del programa, el empleo del pórfido, que pasa, como la caza del león, por ser un privilegio imperial, han dado origen a una prolongada discusión sobre la identidad del propietario, gran señor o personaje imperial. El simple hecho de que se pueda plantear tal problema resulta muy revelador de la ambición que anima la organización del espacio privado de las elites.

Los notables se hacen construir un marco arquitectónico que les permite no sólo vivir en todas partes a la romana, sino además vivir como unos verdaderos emperadores en pequeño. En la inmensa mayoría de los casos, no se trata más que de la respetuosa imitación del modelo por excelencia, pero no deja de hallarse siempre presente la ambigüedad y, a largo plazo, no puede carecer de consecuencias el hecho de que los aristócratas conciban su poder local como la reproducción, hasta en su imaginería y en sus ritos ceremoniales, del poder central.

Conclusión

La vivienda privada es un ámbito social esencial, y la palabra *domus*, que significa la casa, sobre todo la rica mansión, sirve igualmente para designar muchas otras realidades limítrofes, comenzando por la familia. Hay coincidencia, en el vocabulario, entre las gentes y el domicilio: la *domus* son los muros y sus habitantes, y esta realidad se manifiesta en las inscripciones como en los textos, donde el término puede significar a los unos y a los otros, y las más de las veces la totalidad concebida como indisoluble. El marco arquitectónico no es por lo demás únicamente un continente inerte: el *genius* de la *domus*, al que se rinde culto, lo es a la vez de los lugares y de quienes habitan en ellos. La idea de la *domus* hunde así sus raíces en todos los terrenos: reviste una dimensión religiosa, social y económica. De esta manera, se inscribe en el tiempo, porque dispone de las bases materiales necesarias para su reproducción y segrega la ideología correspondiente. Igual que en Italia, las grandes familias mantienen en efecto el culto de los mayores y del pasado: se conservan cuadros conmemorativos de un acontecimiento (Apuleyo, *Met*., VI, 29) y algunos mosaicos juegan asimismo este papel; más aún, un reciente descubrimiento efectuado en Thysdrus, en un taller de escultor donde han aparecido máscaras funerarias vaciadas directamente sobre el rostro de los difuntos, demuestra que la práctica de las galerías de retratos de los antepasados, en el sentido más realista del término, no se desconocía en África. La *domus* está anclada, por tanto, en el pasado, y por ello el sentido de la expresión puede dilatarse hasta significar la patria misma.

Pero no hay por qué exagerar la fuerza del vínculo que une vivienda y familia. En lo que concierne a las elites sociales, o cuando menos a su flor y nata, las carreras, lo mismo que los negocios, se desenvuelven a escala del Imperio y la casa se ha convertido, desde hace mucho tiempo, en una mercancía que se compra, se transforma y se revende a favor de las necesidades profesionales y matrimoniales o de las exigencias económicas. Estos notables adinerados disponen, durante casi toda esta época, no ya de una venerable mansión cargada de recuerdos, sino de varias residencias.

De hecho, si se abarca un periodo extenso de tiempo, más que conocer hay que contentarse con adivinar las relaciones de estos notables con alguna de sus residencias en particular. Sólo algunos casos privilegiados permiten identificar el nombre de uno de los sucesivos propietarios y nunca hay posibilidad de seguir, a través de las generaciones, la manera cómo estos bienes se transmiten. A decir

verdad, no se trata aquí sino de un aspecto de una ignorancia mucho más vasta, a saber, de nuestro desconocimiento del modo cómo estas elites sociales se reproducen; dicho de otra forma, de la proporción entre sangre nueva y sangre hereditaria que, según las diversas épocas, caracteriza a las sucesivas generaciones de nobles. Cuando, gracias a la epigrafía, se consigue reconstruir la ascensión de una familia y el tejido de relaciones que ha creado, perceptible en particular a través de su política matrimonial, es difícil saber si se trata de una trayectoria singular o si encierra un valor ejemplar. Por lo demás, sigue siendo imposible establecer una relación entre estas aventuras todavía muy aisladas y los vestigios arqueológicos.

En consecuencia, hay que contentarse, al menos por ahora, con una relación teórica entre las ruinas de las ricas mansiones y las escasas familias cuya historia ha podido seguirse más o menos completamente. Esto resulta ciertamente insuficiente pero no deja de hacer posible la deducción de algunas observaciones de orden general que bastan para caracterizar con claridad el estilo de vida de estos grupos dirigentes africanos. Cabe advertir ante todo la ambición arquitectónica de los programas. Estas viviendas ocupan, en efecto, una superficie muy variable, pero es de notar que todas ellas ponen de relieve una misma ambición manifestada en la utilización de secuencias arquitectónicas y decorativas cuyos principios rectores son idénticos. Cualquiera que sea su poder real, estas elites conciben el marco de su vida privada conforme a un modelo idéntico.

La forma en que se organiza este espacio doméstico deriva asimismo de principios rectores uniformes. Dado el amplio abanico de actividades que, en la sociedad romana, se despliega a partir de la esfera de lo privado, ésta ha dado lugar a un marco arquitectónico complejo particularmente definido por dos rasgos: la especificación de los diferentes ámbitos y el cuidado puesto en su articulación. Se atribuye a los peristilos un papel esencial, tanto en las composiciones arquitectónicas como en la organización general de la casa: la multiplicidad de las misiones que asumen no hace sino reflejar la pluralidad de funciones de este entorno. Los patios equipados con columnatas son por excelencia lo característico de las edificaciones ricas. Completados con corredores y antecámaras, contribuyen de manera decisiva a resolver un problema aparentemente insoluble: ofrecer un marco homogéneo en el que puedan ejercerse, sin excesivas molestias, actividades tan diversas. Podría haberse desembocado, en el caso peor, en un espacio incoherente, y en el mejor en la simple yuxtaposición de sectores “públicos” y “privados”. Nada de eso: constructores y clientes han sabido elaborar un espacio unitario que nos da una imagen fiel de las elites africanas.

4
Alta Edad Media Occidental

Michel Rouche

Han pasado tres siglos. Clodoveo había recibido el bautismo en 496 y las insignias de cónsul de Roma (o sea de Bizancio, capital del Imperio romano amputado de sus provincias occidentales ocupadas por los bárbaros).

El mundo greco-romano había quedado abolido en Occidente, donde comienzan nuestros tiempos; como dice Maquiavelo, "los hombres dejaron de llamarse César y Pompeyo y empezaron a llamarse Juan, Pedro y Mateo". En el Oriente bizantino, el sistema romano se mantiene intacto y, como todas las cosas, va a ir cambiando poco a poco, pero por completo; el helenismo es en él el único maestro.

Barbarización de Occidente, pero no tanto bajo los golpes de los germanos, admiradores de la grandeza romana, como a consecuencia de su dominio del poder político; humillada al haber perdido su condición de clase dirigente, la vieja aristocracia de los notables, padres de las ciudades a la vez que nobleza al servicio del aparato romano, ya no le encuentra sentido a nada, baja los brazos y pierde lo que hacía del imperio romano una sociedad "civilizada": una inconsciente voluntad de autoestilización; sólo la Iglesia, para sus propios fines, conserva algo de semejante voluntad.

Barbarie, cultura: las sociedades llamadas bárbaras tienen una cultura y aquellas a las que se denomina civilización se dan una a costa de toda clase de esfuerzos, para lo mejor o para lo peor; puritanos, estetas, sociedades altamente militarizadas o espíritu de empresa capitalista tienen mucho que ver, a partes iguales, con lo segundo.

El drama de las grandes invasiones tuvo menos lugar en el derrumbamiento del aparato imperial, en la economía o en la demografía que en otro terreno, donde hay que distinguir, por ejemplo, entre gentes que leen y otras que no ponen precisamente su honor en hacer tal esfuerzo, entre poblaciones adoctrinadas para un duro trabajo y otras que no han sufrido semejante amaestramiento. Una voluntad como ésta, inconsciente del propio esfuerzo sobre sí misma, no se debe a la escuela ni a las instituciones, que son más bien sus consecuencias; sino que se inculca a través de lo que suele llamarse tan desafortunadamente la educación, es decir el ejemplo que ofrece involuntariamente un grupo social en cuyo seno se produce la aludida voluntad de autoestilización. Involuntariamente a buen seguro, porque a la más ligera sospecha de que los padres hacen frases de cuyo contenido no se hallan ellos

mismos penetrados, la evidencia de la ficción se desvanece, y los hijos dejan hablar a los padres y no los escuchan.

Es preciso que haya un poder real que garantice los sermones paternos, si aspiran a que se los crea. Pues bien, en Occidente, con las grandes invasiones del siglo V*, este poder se desvaneció, la tradición de autoestilización quedó interrumpida, y comenzó en el oeste lo que solemos llamar "la noche de la alta Edad Media". Esto pone al descubierto un rasgo antropológico: el esfuerzo cultural, ese trabajo de uno mismo sobre sí que se practica en ciertas sociedades y que, como toda tradición, no puede inculcarse deliberadamente ni por la fuerza. Ya que este esfuerzo no tiene nada de común con lo que algunos censores llaman la necesidad del trabajo y de la represión, no hay ningún voluntarismo que pueda reemplazar las realidades del poder o solucionar su humillación; sería peor el remedio que la enfermedad. El esfuerzo sobre sí mismo no tiene nada de trabajoso, mientras conserva su eficacia; se parece más a una ambición, a un juego, a un lujo, incluso a un esnobismo. Y hay quienes detestan la cultura precisamente por esto, a causa de su esfuerzo contra natura, y no solamente por su contenido clasista, aunque sea eso lo que pretenden.*

P. V.

En 584 el rey Chilperico tuvo un hijo que “hizo educar en su dominio de Vitry-en-Artois a fin de que, como el rey decía, no le sobreviniera ninguna desgracia si se le veía en público y pudiera morir”. En unas pocas palabras, Gregorio, obispo de Tours, nos transmite aquí la tonalidad exacta en que se desenvolvía la vida privada durante la alta Edad Media. Al rey le acaba de acontecer un hecho capital: le ha nacido un hijo varón. Sólo el sexo masculino es digno de interés. Silencio sobre la madre, cuyo nombre ni siquiera conocemos. Tal vez se trataba de una concubina. Tan pronto como ha nacido lo envía junto a una nodriza, con toda seguridad, de la ciudad —en este caso Cambrai— al campo. Hay que ocultar la infancia, esos años tan frágiles, vivir en privado, para evitar la desgracia. ¡El mundo exterior es tan amenazador! Apenas ha tenido lugar el nacimiento, cuando el padre está pensando ya en la muerte. Efectivamente, de los cinco hijos de Chilperico sólo éste, el futuro Clotario II, sobrevivirá a su padre. Pero ello nos permite construir ya el decorado de la vida privada durante la alta Edad Media: amor, violencia, angustia y muerte, a pesar de la búsqueda de la felicidad desde el fondo de un terruño campesino.

En contraste con la Antigüedad romana, la vida privada se convierte en efecto en un factor predominante de la civilización, por no decir en el más importante. El eclipse de la ciudad ante el campo es la prueba más fulgurante de lo que decimos. Mientras que la dicha de vivir se había desarrollado en las calles y los grandes monumentos urbanos, he aquí que ahora va a refugiarse en las casas y las chozas. Mientras que el Imperio se había enorgullecido de facilitar mediante sus leyes, sus ejércitos y sus ediles la vida pública como ideal de vida, durante el tiempo de los reinos germánicos se derrumba el culto de la urbanidad en beneficio de la vida privada. Para los recién llegados, los germanos, casi todo es del dominio privado. En consecuencia, el lector no se sorprenderá de verme hablar más a menudo de la Galia del Norte que de la Galia meridional, al sur del Loira. Esta última, que siguió siendo más romana de espíritu hasta el siglo IX, apenas nos ha dejado documentación sobre la vida privada. Han sido muy escasos los escritores aquitanos o provenzales que nos han descrito el matrimonio o el enterramiento de sus contemporáneos, su mesa o su lecho. No pudieron hacer otra cosa que asistir impotentes al lento hundimiento de las estructuras públicas galo-romanas que nos relatan con desolación, a la intrusión de los nuevos géneros de vida que les horrorizan, dispuestos a reaccionar enseguida, los mejores de entre ellos, mediante un esfuerzo de cristianización de los pueblos paganos llegados del Norte o del Este. En cambio, estos últimos son los que nos dejan adivinar mediante sus leyes y sus conflictos con la Iglesia hasta qué punto cuentan para ellos sus bienes personales, su sistema de alimentación, su cuerpo, sus mujeres, sus grupos familiares, sus venganzas y sus miedos, su agresividad y sus esperanzas, sus concepciones de lo sagrado y, en fin, su acceso a los secretos del individuo. Este desequilibrio del cuadro es en realidad la historia, de Norte a Sur, de una invasión de lo privado.

La vida privada a la conquista del Estado y de la sociedad

Los nuevos poderes que se instalan en la Galia en el siglo V, sean visigodos, burgundios o francos, tienen a gala tratar de imitar el Imperio romano lo mismo al nivel de las instituciones políticas que al de las estructuras sociales, pero apenas lo consiguen. Por todas partes, en efecto, desde la corte hasta el último funcionario, pasando por los grupos profesionales y religiosos, de la ciudad a la campiña, quienes aparecen en primer término son personas privadas y espacios privados. La riqueza misma se convierte en asunto privado, y el individuo busca a todo trance privatizar su casa lo mismo que su mesa.

El Bajo Imperio había glorificado el Estado y desarrollado el derecho para hacer posible la paz y quebrantar la guerra. Las tribus germánicas que fundaron monarquías fueron consideradas siempre por los galo-romanos como una banda de bárbaros y de esclavos cuyo único deber tenía que haber sido su sometimiento a la nueva Roma, a Constantinopla. Por eso Gregorio de Tours, excelente observador de la monarquía y la sociedad nueva, en su *Historia eclesiástica de los Francos*, reserva expresamente el término de república para el Imperio romano de Oriente. La *res publica*, la cosa pública, noción que requiere una cierta capacidad de abstracción, no puede llegar a ser comprendida por los bárbaros. No hay un Estado bárbaro, porque la barbarie, noción subjetiva que no abarca forzosamente a todos los germanos pero que puede extenderse a los celtas de Bretaña y a algunos galo-romanos depravados, es algo propio de soldados que se ponen frenéticos a la menor injuria y que sólo conocen sentimientos violentos. Son de una cruel grosería, se embriagan con facilidad, porque se hartan de comida y de bebida hasta el vómito y, sobre todo, se dedican al pillaje y no dejan a su paso otra cosa que la tierra esquilmada. Si pasamos a un análisis más frío de las estructuras "estatales" francas y no francas, habremos de reconocer que semejante juicio no carece de fundamento.

La imposible distinción de lo público y lo privado por los Germanos

En estas tribus en que el poder de origen mágico, divino y guerrero a la vez, es ejercido conjuntamente por el rey, jefe de guerra elegido, y los guerreros libres, la amalgama inestable de un *heer-könig* condenado a vencer para mantener su autoridad y de unos guerreros fieles si su caudillo es el más fuerte constituye lo que puede

denominarse un “Estado” de nuevo cuño, especie de comunidad de personas de condición militar sin domicilio fijo ni estabilidad asegurada. El cimiento de esta organización no es, como en Roma, la idea de salud pública y de bien común, sino más bien la aglomeración de intereses privados en el seno de una asociación provisional disuelta automáticamente por la victoria. Así se explica que los francos hayan vacilado en la elección de un jefe, que hayan elegido primero a Childerico, y luego, después de haberlo expulsado, hayan preferido a un general romano, Egidio, y que tras su asesinato hayan hecho volver desde Turingia a Childerico, quien, como es sabido, fue el padre de Clodoveo y se le enterró a su muerte en un cementerio galo-romano de Tournai, entre civiles y militares, como un guerrero cualquiera entre otros, aunque distinguible por la riqueza del mobiliario de su tumba. Desde entonces, los caracteres fundamentales de este Estado privatizado iban a mantenerse firmes, a pesar del hecho de que Clodoveo consiguiera eliminar a todos los otros jefes de clan que le hacían sombra y a todos aquellos parientes suyos que aspiraban a heredarlo.

Puesto que el rey es el dueño del botín y de la tierra conquistada, a su muerte todos sus bienes, como si fueran una propiedad privada, se dividen entre sus herederos a partes iguales. Es el principio de la patrimonialidad del reino. Son bien conocidas las sangrientas guerras civiles que fueron el resultado de semejante reducción del Estado a la condición de un simple patrimonio personal inmueble, y cómo condujeron al fraccionamiento de la Galia merovingia en regiones autónomas, Borgoña, Aquitania, Provenza, Bretaña, etc. Pero tampoco hemos de olvidar que los carolingios, otra familia noble que se hizo por la fuerza con el poder, practicaron a su vez la repartición del reino, bien entre Pipino y Carlomán I, su hermano, en 741, bien entre Carlomagno y Carlomán II en 768. Por su parte, el propio Carlomagno tenía previsto el reparto de su imperio entre sus tres hijos, en 806, y sólo el azar, que quiso que dos de ellos murieran antes del primogénito, Luis el Piadoso, permitió que el Imperio se mantuviera unificado entre 814 y 840. Pero la presión de las costumbres germánicas fue tal que, a pesar de los consejeros eclesiásticos que pretendían que el nuevo Estado se convirtiera en auténtico dominio público y lo titularon *Respublica christiana*, el entorno nobiliario del emperador, sin contar la insistencia de la emperatriz Judith a favor de su querido benjamín Carlos el Calvo, logró obtener, entre 817 y 840, cuatro proyectos al menos de división del Imperio. La partición de Verdún, en 843, que todavía hoy sigue siendo la responsable de que el mapa de Europa presente un aspecto de marquetería barroca, fue por tanto el lógico desenlace de la patrimonialidad del reino. La misma Lotaringia fue víctima de esta práctica, puesto que Lotario I, antes de morir, dividió su reino entre sus tres hijos, deshaciendo así el eje europeo del que en la actualidad no quedan más que jirones, Holanda, Bélgica, Lorena, Suiza e Italia. Fuerza es reconocer que semejante concepción concreta y carnal de un Estado propiedad personal de un potentado es la característica de todos los titulares de poderes durante la alta Edad Media, y que los Capetos hubiesen podido muy bien perpetuarla de no haber acabado por reconocer que el

retorno a la noción de Estado como bien público, noción que era la que les proponían los clérigos impregnados de derecho romano, se hallaba mucho más de acuerdo con sus propios intereses.

Sus predecesores merovingios y carolingios no eran capaces de comprender lo que hoy nos parece evidente, por la sencilla razón de que las leyes germánicas confundían inconscientemente el dominio público y el privado. Consideremos en efecto cómo se elaboraban tales leyes. En el curso de sus peregrinaciones, visigodos, burgundios y francos, desprovistos de escritura, con la excepción de ciertas runas para uso religioso, confiaban sus normas de derecho a la memoria de ciertos especialistas llamados "rachimbourgs" entre los francos. Se aprendían cada artículo de memoria, y les añadían las últimas decisiones adoptadas que hacían jurisprudencia. Como una especie de bibliotecas vivientes, eran la ley encarnada, imprevisible y terrible, porque bastaba que el juez pronunciara en alto el viejo alemán, por ejemplo, *friofalto uaua buscho,* "hombre libre mutilado sobre el césped", para que recayera la sentencia: "Cien monedas de oro de multa". La primacía de la oralidad en la justicia hacía entonces del acto judicial algo eminentemente personal y subjetivo, porque nadie conocía la ley a excepción de los especialistas. Además, cada uno era justiciable según su origen, unos según la ley de los Francos Salios, otros de acuerdo con la de los francos llamados ripuarios, es decir renanos, o con la de los burgundios o, en fin, con la de los visigodos, más conocida bajo el nombre de "Código de Eurico". El personalismo de las leyes reforzaba la fragmentación social y le sustraía todo carácter de universalismo a la justicia, punto fundamental para la ley romana aplicable a todos los ciudadanos del Imperio. Muy pronto por cierto se pusieron por escrito las diversas leyes, el Código de Eurico en 461, la ley de los burgundios en 502 y la ley salia en una primera redacción en 511. Lo que no impidió que siguieran aprendiéndose de memoria mientras continuaban aplicándose a lo largo de toda la alta Edad Media hasta el siglo X y aún más acá. Con ello perpetuaron una concepción del derecho radicalmente diferente de la del derecho romano. En efecto, de entre 105 artículos de la ley de los burgundios, solamente 6 constituyen estipulaciones de derecho público. Asimismo, en la ley salia, sólo 8 entre 78. Otros párrafos mezclan extrañamente los derechos del rey y del fisco con los de las personas privadas. Por el contrario, el Código teodosiano, promulgado en 438, contiene varias decenas de leyes en sus dieciséis libros; pues bien, sólo la mitad del libro VIII y el libro IX se consagran por entero al derecho privado. La proporción es exactamente la inversa. La tradición romana se continuó no obstante en Galia por medio de un resumen, el Breviario de Alarico, publicado en 506 y aplicado a los galo-romanos que vivían al sur del Loira, así como al clero cristiano, puesto que el libro XVI concierne a la Iglesia Católica de acuerdo con un derecho desde luego público, aunque aún no se puede calificar de derecho canónico. En consecuencia, la generalización del derecho privado a expensas del derecho público es indudablemente una innovación germánica. Los jueces francos se preocuparán del

robo de un perro con la misma solicitud con que los jueces romanos se ocupaban de la responsabilidad fiscal de los consejeros municipales, de los curiales.

La justicia franca, merovingia y carolingia, privilegia por tanto los asuntos privados. Es evidente que las querellas de linderos, los procesos de nulidad de testamentos, las protestas contra los malos vendedores o las disputas entre herederos atestan las mesas de los jueces, incluida la del tribunal real. Entre las escasas actas de la autoridad pública merovingia que nos han llegado, no es en efecto infrecuente encontrar juicios como el de Dagoberto (629-639) que confirma el reparto de las sucesiones de Chrodolenus y Chaimedes entre sus herederos Ursinus y Beppolenus, o como el de Clotario III (657-673) que organiza y decide la sucesión de un tal Ermelius. Bien es verdad que en la mayor parte de los casos se trata de familias nobles muy poderosas, pero que unos problemas de propiedades familiares hayan podido alcanzar semejantes dimensiones es un indicio evidente de una generalización de los intereses privados… Este fenómeno resulta aún más palpable en la omnipresencia de los asuntos de robos de bienes muebles. Para los germanos, que, con excepción de los visigodos, apenas tienen experiencia de lo que es la propiedad de bienes raíces, la posesión queda señalada esencialmente por la puntillosa y áspera conservación de objetos preciosos o indispensables, joyas, utensilios, artículos comestibles o animales domésticos. Por lo que el robo de un tarro de miel cometido por un esclavo en la región de Angulema en el siglo XI adquiere proporciones dramáticas. El pobre hombre tendría que haber sido colgado inmediatamente de una horca, pero intervino en su favor un recluso, Cybard, y le salvó la vida. Más tarde, Teodulfo, obispo de Orleans, un hombre de civilización romana, se lamentaría amargamente, durante una gira como *missus dominicus* que efectuó hacia 798 por la Narbonense, de haber visto el robo castigado con pena de muerte y el homicidio con el pago de una suma de dinero. Ello no era sino una consecuencia inevitable de la preferencia otorgada a los bienes personales por una sociedad guerrera. El tener importaba más que el ser para unos pueblos que se hallaban en los límites de la supervivencia. San Ambrosio llamaba a semejante actitud “avaricia”. Gregorio de Tours, “rapacidad”. Pero para aquellas águilas de alto vuelo que eran los germanos, errantes y triunfantes, la muerte era la mejor manera de marcar las fronteras infranqueables de sus bienes privados.

Con mucha más razón, según ellos pensaban, aquellas piezas de oro que ingresaban en las arcas reales, gracias al complicado sistema de las imposiciones romanas, tenían que formar parte de un tesoro personal al que se añadía también el botín. Ahora bien, cada guerrero tiene derecho a su parte del botín, y no hay cuidado de que nadie vaya a olvidarse a este propósito del célebre episodio del vaso de Soissons. Además, espera de su rey determinados regalos a cambio de sus servicios, y los merovingios, lo mismo que los carolingios, se mostraron de hecho muy generosos en obsequios, piezas de oro, joyas de orfebrería en esmalte tabicado, objetos de cristal tallado, armas con pomos de pedrerías engastadas procedentes de los cofres reales o

de los carromatos portadores de botín, tal el de los ávaros, en 786, que necesitó quince atalajes de carros con dos pares de bueyes cada uno. Este intercambio mutuo de dones y contradones entre el rey y sus nobles guerreros reforzaba, gracias a una generosidad ostentosa y obligatoria, los vínculos entre el poder real y las fuerzas militares. Para que semejante modo de entender las cosas se extendiese a los impuestos hubieron de darse numerosos pasos nada fáciles. Los reyes merovingios, ciertamente, les reconocieron a los francos que el impuesto de la sangre que derramaban en su servicio les dispensaba del que pagaban los vencidos galo-romanos, aunque se las arreglaron, con la ayuda de funcionarios meridionales, para mantener la contribución de la capitación y del impuesto territorial sobre sus otros súbditos. Pero la realeza salió vencida de este prolongado combate durante la época carolingia, y este fenómeno de privatización del impuesto público directo tuvo tan buenos resultados que en la actualidad los historiadores no se ponen de acuerdo cuando se trata de saber si tal o cual renta pagada por los campesinos sobre los vastos dominios carolingios es de origen público o privado. Inevitablemente, "franco" había acabado por significar "libre", o sea exento de impuestos. La servidumbre quedó ligada al que los pagaba, y la suma adeudada se rebajó al rango de un servicio privado cualquiera. Así fue como vino a desaparecer el impuesto, y esto marcó a Francia hasta el final de la guerra de los Cien Años. El rey tenía que vivir con lo suyo como un simple propietario agrícola. La vida privada había asfixiado al Estado al privarlo de sus finanzas.

El ejército resistió mejor y por más tiempo. No obstante, los orígenes de la realeza germánica habían traído ya consigo una innovación de importancia: la guardia personal. Denominada *hirdh* entre los escandinavos o *truste* entre los merovingios, se componía de guerreros jóvenes iguales entre sí y que prometían fidelidad a su jefe en la vida y en la muerte. Entre los celtas, se trataba a veces de hermanos de leche que se comprometían a defender a su bienhechor. La comunidad de alimentos, el hecho de ser el comensal del jefe de guerra, y hasta, como dice la ley salia, de compartir el pan con él, hacen del compañero *(cum panis*, de ahí *companio)* un auténtico com-pañero, alguien con quien acaba de establecerse un parentesco cuasi carnal. Este parentesco se fortifica en virtud de la sangre vertida en los combates comunes y une cada vez más a estos pares, verdaderos "gorilas" protectores del poder. Por eso los miembros de la truste, los *antrustiones*, valen tanto. Quienquiera que mate a uno de ellos habrá de pagar una multa de seiscientas monedas de oro, la tasa más elevada en cuestiones de muerte. Este tipo de sanción se extendió, a partir del siglo V, por todo el Imperio romano a causa de las continuas tentativas de asesinato de los grandes personajes. Entre los romanos y entre los visigodos se llamaba a estos guerreros los *bucellarii*, es decir comedores de galleta, porque les estaba reservado el mejor pan del ejército. Su fidelidad era tal que continuaba más allá de la muerte de su caudillo. Por ejemplo, el emperador Valentiniano III, que había asesinado por sí mismo en 454 al general Aecio cuyas ambiciones temía, fue a su vez degollado en 455 por un "buccellarius"

de Aecio, Acila, y por su cuñado, Trasila. En este caso, los dos parentescos, el comensal y el adoptivo, se asimilan, por su comportamiento, a un parentesco de sangre. La guerra se convirtió en una cuestión privada a causa de la desmesurada extensión de lo carnal a expensas del poder estatal.

Aquella "monarquía absoluta atemperada por el asesinato", como decía Fustel de Coulanges, aquella limitación de la omnipotencia gracias al crimen individual, se vio acompañada por una extraordinaria confusión entre dominio público y dominio privado en todo lo relacionado con el gobierno central entre los reyes bárbaros. El célebre mayordomo de palacio, que acabó por hacer caer a los reyes merovingios y que fue el origen de la grandeza de los reyes carolingios, no era al principio otra cosa que el intendente general de las propiedades reales heredadas del Fisco romano. Allí donde el Imperio distinguía entre los bienes del Estado, el Fisco y más tarde la fortuna privada, o sea los bienes de la Corona, y finalmente los bienes del emperador a título individual, la administración merovingia mezclaba las tres categorías. El mayordomo de palacio se convirtió en el fondo en el mayor propietario del reino. Por eso lo suprimieron los carolingios. Sólo que, en su tentativa de restauración del Estado, éstos mantuvieron los viejos procedimientos. ¿Se podía calificar al senescal, en antiguo alto-alemán *sinis kalk,* el más viejo de los criados, de alto funcionario? Ciertamente que no, si lo vemos dedicado a sus tareas de aprovisionamiento de la mesa real. Del mismo modo, el encargado de las bebidas nos parecería un modesto sumiller si no tuviéramos en cuenta el considerable papel que juega "políticamente" el vino en los honores de la época, copeo obligatorio para quien sabe honrar a sus huéspedes y comensales. Por lo que hace a los prestigiosos títulos de condestable y de mariscal, recordemos que entonces significaban responsable de las caballerizas y criado de los caballos *(comes stabuli; maris kalk)*. En pocas palabras, se trataba del jefe de los palafreneros y del herrador, compañeros y compinches indispensables para los viajes. La domesticidad seguía caracterizando al aposentador que se ocupaba de cambiar las tapicerías y los juegos de cama reales, sin olvidar la supervisión de los cofres que contenían los títulos de propiedad, los sacos de monedas de oro y las joyas del rey.

Una confusión mental como ésta entre lo público y lo privado, semejante incapacidad para salir de las realidades concretas estrictamente personales, es lo que nos explica que los funcionarios de la monarquía merovingia no pudieran, salvo los clérigos de cultura romana, elevarse hasta la noción de bien común. Los grandes aristócratas enviaban a la corte de Neustria o de Austrasia a sus hijos jóvenes para que aprendieran las responsabilidades que habrían de ejercer andando el tiempo en las ciudades y en los campos. Se los llamaba los "criados" *(nutriti),* porque la corte los tomaba íntegramente a su cargo, les proporcionaba toda clase de cuidados, y en definitiva eran mantenidos bajo su mismo techo por un padre adoptivo, que era en lo que se convertía el rey. El aspecto afectivo que alcanzaba la relación debida a semejante comunidad de alimentación se ponía de manifiesto mediante gestos

precisos que engranaban con otros tantos comportamientos de sumisión filial. Como en la mesa del rey (y en todas las demás por cierto), se comía con los dedos, una función muy apreciada consistía en sostener la servilleta que le permitía al rey secarse las manos cada vez que se las lavaba. El *mapparius* (portador de la servilleta) era por tanto un personaje mucho más importante de lo que su modesta tarea podría hacer suponer. El monarca, después de haber experimentado el afecto y la fidelidad del muchacho en el curso de estos años en que no se puede disimular nada y que van de los siete a los catorce, podía llegado el momento designar como conde o duque al joven así educado. ¡Curiosa escuela de cuadros aquella en que el corazón era más importante que la competencia! Llamada con frecuencia *schola*, continuó existiendo durante la época carolingia, como una especie de comunidad de jóvenes aprendices de funcionarios. Sólo que, como el corazón posee sus propias razones que la razón ignora, aquellos antiguos compañeros del rey o del emperador confundieron a su vez cargos públicos y bienes privados. La rebeldía de los cuadros carolingios a partir de 840 y su acaparamiento de los derechos reales desembocaron en una generalización de los poderes locales que es lo que llamamos feudalismo. Como escribió un analista en 888, "todo el mundo quiso entonces hacerse rey a partir de sus propios arrestos". No se podría definir mejor el triunfo de lo privado sobre lo público, ni cabe olvidar que sus raíces no fueron exclusivamente la ambición, sino, ante y sobre todo, la preponderancia de los sentimientos de odio o de amor respecto del rey-padre. En opinión de Reginon, el poder real es literalmente una secreción de las entrañas paternas, sede de la ternura. Nadie puede ser su propio padre. ¿Pero no hay en ello a la vez una afirmación absoluta del yo?

Este mismo fenómeno de la privatización general puede advertirse en muchos otros terrenos. Un monopolio real por excelencia como la moneda constituye un perfecto ejemplo de lo mismo. A partir de 560-580, los primeros monederos privados no vacilan en estampar su nombre en las piezas de oro en lugar del rey. Carlomagno recuperó a partir de 790 todos sus derechos y suprimió cualquier acuñación individual. Pero, con Eudes, primer rey no carolingio, reapareció el despojamiento y sabemos con seguridad que, algunos años antes de 918, un antiguo funcionario, Guillermo, duque de Aquitania, hizo acuñar denarios de plata en Brioude. Abría así el camino a las innumerables monedas feudales. Otra prerrogativa real que había sido en tiempos antiguos romana, era el mantenimiento de las carreteras y la construcción de las fortificaciones. Los reyes merovingios, y la reina Brunehaut en particular, mantuvieron regularmente las calzadas romanas, algunas de las cuales siguen atravesando hoy mismo de un tirón nuestros campos bajo el nombre de "calzada Brunehaut". Carlomagno vino a hacer lo mismo. Pero el choque de las invasiones escandinavas fue tan violento que nadie pensó más tarde en reparar los puentes cortados y las calzadas intransitables. A partir del siglo X, hacen su aparición por un lado y por otro nuevas vías llamadas rutas, entrelazadas con redes locales y que se deben a la iniciativa privada. Del mismo modo, mientras que Carlomagno había

construido pesadas fortalezas de madera y de tierra a fin de consolidar sus conquistas, Carlos el Calvo, en 864, se queja de que hay quienes, por su propia iniciativa, edifican “vallados y plazas fuertes”, es decir, fortificaciones de troncos de árboles y de espinos herméticamente entrelazados, o casas rodeadas de empalizadas. Efectivamente, a partir de 950, se multiplican por todo el reino los cerros feudales. Como lo ha visto tan bien Georges Duby, el feudalismo no es ni más ni menos que el “fraccionamiento de la autoridad en múltiples células autónomas. En cada una de éstas hay un caudillo que detenta a título privado el poder de mandar y de castigar; y explota este poder como una parte de su patrimonio hereditario”.

La multiplicación de los grupos reducidos

Pasemos ahora del Estado a la sociedad y sigamos este proceso de desarrollo de lo privado. Del mismo modo que podemos ver cómo las leyes romanas del Breviario de Alarico prohíben en vano a los propietarios que construyan sus casas apoyadas contra la muralla en el interior de las fortalezas con el fin de ahorrarse el cuarto muro a expensas de la edificación pública y de la libre circulación de la guarnición, comprobamos la creación de espacios privados y de vínculos privados horizontales que cortocircuitan las estructuras jerárquicas o crean las suyas propias. Ya hemos visto la importancia del término *schola*. Mientras que en otros tiempos designaba la guardia imperial, luego se aplicó a una comitiva de guerreros domésticos, a un cuerpo profesional, o corporación, al grupo de clérigos que rodeaba al obispo, al dormitorio monástico y, finalmente, a una coral, pero antes del siglo IX nunca significó escuela. El grupo de los antrustiones o voluntarios al servicio del rey tenía en la sociedad su paralelo, el de los vasallos. La etimología del término resulta particularmente esclarecedora. Se trata de un vocablo celta, *gwas*, que ha dado en francés “gars” y en femenino “garce”. Designa a un joven esclavo, como lo prueba su forma latinizada *vassus* en la ley salia. Se le sitúa en el mismo plano que otros esclavos domésticos, herrero, orfebre o porquero. Sólo que, por ejemplo, un gran propietario podía poseer varios, a veces una docena. Estos jóvenes “gars” *(juniores)* se ponían en manos de un anciano, de un viejo (*senior*, de donde deriva “seigneur”, “señor”), durante el curso de una curiosa ceremonia, la encomendación, dejando sus manos juntas en las del jefe, que las encerraba entre las suyas. Esta entrega de sí mismos permitía ingresar en un espacio nuevo de protección y servicios mutuos. Mediante el contacto de las manos, el caudillo dejaba deslizarse en el otro como un fluido magnético de origen sagrado, el *hail*. Convertido en una especie de tabú, el vasallo quedaba en adelante bajo el poder carismático de origen pagano del señor, el *mundeburdium*, el *mainbour*, auténtico poder a la vez posesivo y protector. Aunque en este caso había quedado sobrepasada la noción de protección paterna y de servicio filial. Este nuevo tipo de relación, de inferior a superior, extrae su fuerza de una fe pagana en la existencia del mundo que es una especie de doble ambivalente de un individuo adulto y que le hace

poderoso, fecundo, pero también destructor. Al mismo tiempo, el mundo de los débiles, de las mujeres, de los esclavos y de los sirvientes es una posesión del padre o del jefe. Este último ejerce así pues, mediante su “mainbour” una verdadera estructuración interna, una animación de sus vasallos. Bajo el fuego de estas relaciones afectivas y religiosas, las diferencias sociales se fundían literalmente, y el *freund* se convertía en *frei*, el amigo esclavo en libre. Nada de sorprendente, por tanto, en el hecho de que en la época carolingia los vasallos pasaran a ser libres y que aquellos grupos de guerreros domésticos criados bajo el mismo techo contribuyeran enérgicamente a la toma del poder por los carolingios. Tales lazos de hombre a hombre le parecieron a Carlomagno tan fuertes y sólidos que creyó bueno servirse de ellos para consolidar su Estado. Fue así como introdujo el vasallaje en la sociedad política de su tiempo, mediante la generalización de la concesión de las rentas de una tierra a cada vasallo y la consiguiente multiplicación de vasallos reales, dependientes de príncipes, de condes, etc., en una pirámide que hubiese querido ver culminar en su persona. Ahora bien, fue lo contrario lo que sucedió. Durante las guerras civiles entre los hijos de Luis el Piadoso, los vasallos obedecieron al señor más cercano, y no al señor más lejano, al emperador, porque temían mucho más la venganza del señor vecino que la del prestigioso soberano. Como decía muy bien Robert Folz, “Carlomagno (y sus sucesores) se vieron traicionados por los hombres”. Esto plantea entonces un problema personal fundamental: el de la mentira y el perjurio. En una sociedad dominada por la juventud, como habremos de comprobar en el capítulo siguiente, el respeto de la palabra dada apenas roza el pensamiento de un individuo sumido en el disfrute agudo del instante presente. Dominar la duración y el tiempo no es más que una pretensión de viejo débil. El falso testimonio y el perjurio eran por tanto tan corrientes que la ley salia que, por lo común, dedica tres o cuatro líneas a cada uno de sus artículos, suele reservar tres parágrafos a estas cuestiones. Uno de ellos, sobre el individuo que rehúsa respetar la palabra dada a otro, ¡ocupa treinta y ocho líneas! La cosa tenía que ser de importancia, y Teodulfo, que asiste a un proceso, se siente completamente anonadado por las sartas de falsos juramentos que prestan los acusados, los acusadores, los co-juramentados que acuden en apoyo de los anteriores, sin olvidar los de los testigos. ¿Y qué decir del Campo de la Mentira, aquel Lugenfeld, a cincuenta kilómetros de Colmar, donde, una noche trágica, los fieles de Luis el Piadoso, uno por uno, fueron abandonando a paso de lobo al emperador, solo en su campo, para dirigirse a los de sus hijos? Jamás la relación de hombre a hombre mostró tanta debilidad como en aquellos momentos de amistad escarnecida, sobre todo cuando Luis induce a los pocos irreductibles que no quieren abandonarlo a que se vayan también, aunque sólo sea “para que no pierdan la vida o alguno de sus miembros por su causa”. Hay que reconocer que la mentira individual había llegado a ser eminentemente subversiva. La Iglesia lo percibió tan claramente, que casi todos los penitenciales de la alta Edad Media sitúan en la cima de los pecados más graves el perjurio. En el penitencial de san Columbano, el más

difundido de todos y que hizo escuela, el culpable de perjurio por interés tenía que ser internado en un monasterio de por vida, y quien lo hubiese cometido por miedo debía cumplir siete años de penitencia, los tres primeros de los cuales habían de ser a pan seco, agua y, sobre todo, cosa horrible para aquella época, sin armas y en el exilio, sin contar las numerosas limosnas acompañadas de liberaciones de esclavos. En pocas palabras, si el vasallaje era primitivamente un plantel de amigos, un falansterio de jóvenes al servicio de un individuo mayor o un comando de choque, tenía otro tanto de nudo de víboras y de *boomerang* harto peligroso.

No obstante, la cohesión de los vasallos entre sí era mucho menos firme que la de otros grupos. Las antiguas corporaciones romanas no desaparecieron en su totalidad, y es muy probable que, por ejemplo, las de los canteros o las de los vidrieros se perpetuaran guardando celosamente sus secretos de fabricación y sus destrezas artesanales. Gregorio de Tours relata el caso de un arquitecto que había perdido bruscamente la memoria de su arte y de sus técnicas. La Virgen se le apareció en sueños y le restituyó sus conocimientos. Es un rasgo revelador de la importancia que había adquirido, incluso entre los meridionales de civilización romana, el aprendizaje de memoria y la conservación de una cultura y de un oficio por transmisión oral de una persona a otra. Aún se conoce mejor esas comunidades marginales que los clérigos denuncian bajo el título de “conjuraciones” y que otros denominan “guildas”. Hombres de toda condición, campesinos, artesanos y sobre todo gente de negocios se comprometían con un juramento mutuo de igual a igual a prestarse ayuda a cualquier precio. Tales prestaciones de juramento tenían lugar el 26 de diciembre, el día de la fiesta del dios pagano Jul, cuando se podían hacer pactos con los espíritus de los muertos y con los demonios que tornaban a la superficie de la tierra. Los futuros cofrades organizaban con dicho motivo unos banquetes gigantescos en que se hartaban de comer hasta el vómito y bebían hasta alcanzar un estado que les permitía, mediante el desquiciamiento de todos los sentidos, entrar en comunión con las fuerzas sobrenaturales. Y entonces uno juraba solemnemente matar a Fulano, otro garantizar a Mengano en un negocio, etc. Hubo muchos clérigos que protestaron contra aquellas “conjuraciones” peligrosas para el orden público, pero sobre todo, lo que aún era más grave a sus ojos, satánicas e inmorales. En 858, Hincmar intentó cristianizarlas, pero en vano. Los concilios las prohibieron. En realidad, aquellas auténticas organizaciones de autodefensa se revelaron a veces muy útiles para luchar contra los vikingos, por ejemplo, en 859, entre el Sena y el Loira. Las “conjuraciones” de mercaderes eran muchas veces necesarias para afrontar en el mar a los piratas o para imponer sus precios en un puerto extranjero en el que desembarcaban. Tales “guildas”, así denominadas a consecuencia de las sumas de dinero *(geld)* que cada uno depositaba en el fondo común, eran probablemente muy eficaces. Sabían cómo imponer sus leyes económicas, lo que explica la hostilidad persistente de la Iglesia hacia los mercaderes y los burgueses hasta más allá del siglo XI. Eran desde luego unas curiosas asociaciones que combinaban estrechamente

legítima defensa y razón del más fuerte, fraternidad gastronómica e igualitarismo nivelador.

Más cerradas aún eran las comunidades judías. Surgidas de la doble Diáspora romana de los siglos I y II, se consolidaron en las ciudades galo-romanas de la época merovingia, y luego se reforzaron en la carolingia en Septimania (Bajo Languedoc), en Renania y Champaña. Centradas en la Torah, la Ley, que junto con la Biblia se había convertido en su única patria verdadera, estas comunidades de hogares judíos se administraban ellas mismas mediante la asamblea de los jefes de familia, que no reconocía ningún jefe espiritual. Los rabinos no eran más que simples profesores, y cada creyente ocupaba un puesto preciso en la jerarquía social. La comunidad designaba a uno de ellos para negociar en nombre de todos con los paganos, los goyim, lo que de hecho quería decir con los cristianos, a fin de reglamentar los problemas de coexistencia, las tasas que pagar, etc., hasta el punto de que la vida interior e íntima de los grupos judíos escapaba totalmente al conocimiento de los galo-romanos y de los francos. De rebote, la soledad hermética y la superioridad intelectual de los judíos, que acumulaban en grandes dosis los comentarios abstractos de la Escritura, hacían fantasear a los cristianos ante aquellas células autónomas, aquellas solidaridades anónimas y aquellos mercaderes errantes que eran de un sitio a la vez que pertenecían a otras comunidades, la española, la egipcia, la italiana, etc.

En cambio, los cristianos aceptaban mucho mejor las comunidades monásticas como espacios de paz y trampolines de eternidad. El misterio dejaba en ellas de ser algo extraño, lo extraño allí era el microcosmos ideal, la antisociedad irrisoria y microscópica en relación con el mundo de lobos que la rodeaba. Ciertamente, las primeras reglas monásticas practicadas en Galia, desde el siglo V conservaban aún la impronta del jovial anarquismo de aquellos atletas de Dios que habían sido los campesinos egipcios analfabetos, campeones del ayuno y de las maceraciones físicas. Pero muy pronto, con san Columbano, monje irlandés que fusionó las reglas antiguas con la de san Benito de Nursia, muerto hacia 560, aquellos ámbitos cerrados guardados por un portero se convirtieron por toda Galia en oasis característicos del paisaje mental y físico del país. Como había dicho san Benito, “el monasterio ha de construirse a ser posible de tal manera que todo lo necesario, es decir, el agua, el molino, el jardín y los diversos oficios, radique en su interior, de suerte que los monjes no se vean obligados a andar fuera de acá para allá, porque esto no es bueno en absoluto para sus almas”. Sólo que, al contrario que las comunidades judías, los cenobitas no cortaban las relaciones con el exterior ni se enquistaban en el tejido social. En los monasterios se acogía a huéspedes, peregrinos y novicios. Su mundo se hallaba cerrado hacia fuera lo más posible para los buscadores de Dios, pero permanecía entreabierto para los hermanos laicos. El consejo de los hermanos monjes es siempre recibido por el padre abad, que tiene que consultarlos sobre numerosas decisiones. La comunidad es a la vez horizontal y vertical. Su espacio privado es en realidad un puente entre dos mundos, el terreno y el divino. Por eso, Luis el Piadoso

encarga a su consejero, Benito de Aniano, la generalización de la regla benedictina en el Imperio después de la decisión del concilio de Aix de 817. Entonces empiezan a multiplicarse aquellos auténticos micro-organismos sociales, utopías fraternales vivientes, de las que Adalhardo, abad de Corbie, decía en 822 que no debían sobrepasar las cuatrocientas personas, incluidos sus sirvientes laicos, ya que de lo contrario caerían en el anonimato y la consunción de las relaciones humanas. Para Benito, en efecto, el abad (*abba*, “padre” en arameo) ha de ser un padre atento que vigila y guía a sus hijos espirituales en el camino del conocimiento de Dios, enseñándoles las virtudes del silencio y la humildad. Al mismo tiempo y paradójicamente, pero ya veremos más adelante su porqué, los monasterios se convierten en una especie de granjas modelo, de talleres artísticos que son a la vez escuelas de espiritualidad. Benito insiste de tal modo en el papel de la comunidad estable que vive según la regla, que acaba por juzgar severamente a los giróvagos, aquellos monjes de tipo egipcio e irlandés que vagabundean de celda en celda sin control, y exige que a los eremitas no se les permita vivir en soledad más que tras un largo período monástico.

Debilidad del hombre solitario

Benito iba así decididamente a contracorriente, porque una de las novedades más sorprendentes de las sociedades germano-latinas fue el desarrollo por sucesivas oleadas del eremitismo. Llama la atención comprobar hasta qué punto se desarrolló este movimiento en un mundo como aquél, de una extraordinaria violencia, en el que, como acabamos de ver, la reducida comunidad fraternal era indispensable para proteger al individuo. Sin embargo, este último no vacilaba en ciertos casos en perderse en las boscosas soledades de la Galia, que por aquel entonces debían de cubrir más de los dos tercios del país, y convertirse en un verdadero salvaje, es decir, en un hombre de los bosques (*silvaticus*, “salvaje”, se deriva en efecto de *silva*, “bosque”). Semejante búsqueda del aislamiento no tiene nada de la misantropía huraña del hombre superior que desprecia la podredumbre moral de sus contemporáneos. Empieza por ser muy peligrosa, porque el eremita es una especie de fuera de la ley, de *outlaw* abandonado por su tribu que cualquiera puede abatir como si fuera un perro rabioso. Fueron muchos en efecto los anacoretas asesinados. Un abandono así del mundo es en realidad, como lo ha demostrado Jean Heuclin, una toma de distancia, una búsqueda de la relación personal con Dios, que luego envía de regreso a su fiel colmado de amor a la conquista del mundo. En torno al eremita, el desierto se puebla poco a poco; florecen los monasterios y muy pronto las ciudades. Sólo en la Galia del Norte, entre los siglos V y XI, hubo más de trescientos cincuenta eremitas que contribuyeron así a transformar espiritual y materialmente su entorno social, ecológico y sobre todo humano. Bajo el impulso de irlandeses y aquitanos de alta cultura tuvieron lugar tres grandes oleadas de eremitismo, la primera en el siglo

V, y la segunda en los siglos VI y VII. Luego el movimiento entró en crisis y se detuvo en seco bajo el impacto de la legislación carolingia que, con el deseo de construir una sociedad en orden, generalizó la suspicacia de Benito de Nursia por los giróvagos. La normalización se extendió también a los reclusos y reclusas que se encerraban en estrechas celdas o, como Hiltrude en Liessies, en un oratorio adosado a la iglesia con la que se comunicaba a través de una pequeña ventana. La regla de Grimlaïc, de la primera mitad del siglo IX, acabó de fijar la práctica, autorizándosela tan sólo a unas cuantas personas con el fin de eliminar a los locos y a los desequilibrados. De manera que el movimiento eremítico ya no pudo reaparecer en una tercera oleada hasta después de 850. Aunque es preciso subrayar que se había producido una importante mutación. Mientras que en el siglo VII predominaban entre estos mendigos de Dios las gentes del pueblo y las mujeres, al final de la época carolingia constituían su mayoría los nobles y los varones. La soledad profética, marginal, y, en casos límite, subversiva, se iba volviendo cada vez más difícil con respecto a una Iglesia cuyas estructuras iban en aumento. Si se pretendía enfrentarse con ellas, se imponía el personaje de peso. No obstante, el favor popular siguió apoyando siempre a aquellos hombres extraordinarios que simbolizaban lo contrario de la sociedad reinante. Predicadores, roturadores, cultivadores, eran austeros hasta el punto de contentarse con unas yerbas, unas raíces, unos trozos de pan seco y un poco de agua cenagosa. En incesante y silenciosa plegaria, sanaban a la vez el alma y el cuerpo, y expulsaban a los demonios, los viejos dioses paganos. En fin, en el fondo de sus cabañas de ramaje, carecían de todo. Por sí solo, el eremita era una antisociedad, un modelo distinto, que rechazaba la búsqueda inquieta del tener para hallar el júbilo del ser.

Pero se necesitaba un coraje poco común y unas individualidades excepcionales para afrontar las dificultades de semejante itinerario espiritual, así como los riesgos de una soledad que no carecía de abandono. Más valía abrigar la propia debilidad en los espacios cerrados que la Iglesia trataba de acondicionar para los “pobres”, es decir, para aquellos que no contaban con protectores situados en lo alto, si querían escapar a las consecuencias de un crimen, o bien a una falsa acusación. El miserable podía encontrar abrigo en cualquier iglesia, catedral o templo parroquial rural, haciéndose inscribir en una lista, la matrícula, que le aseguraba junto a una docena (cifra simbólica) de otros compañeros de infortunio el techo y la comida. El siervo fugitivo, el asesino endurecido, la mujer abandonada podían refugiarse en el territorio de asilo que constituía el “atrio” de los santuarios, es decir, una triple galería de columnas adosada a la fachada occidental de las iglesias. Estos perímetros eran sagrados, y por tanto inviolables, porque eran propiedad del santo patrón. Verdaderas zonas francas acogían en desorden familias enteras, lamentables desechos y auténticas crápulas en un verdadero pandemónium de gitanos. A fuerza de acampar allí durante mucho tiempo, algunos se entregaban a la embriaguez y al adulterio, mientras que sus enemigos, furiosos al ver que su presa se les escapaba, acechaban con impaciencia el momento en que su víctima, distraída, ponía un pie fuera del

recinto sagrado, para abatirla inmediatamente. Gregorio de Tours cuenta en particular cómo, en su ciudad, dentro y delante de la basílica de San Martín, el duque Claudio organizó una verdadera emboscada contra un tal Eberulf, emboscada que degeneró en una gigantesca pelea entre siervos de los dos hombres, vasallos y mayordomos, hasta el punto de que el pavimento quedó muy pronto manchado de sangre. A pesar de tales excesos, y tal vez por causa de ellos, el derecho de asilo fue una constante de la sociedad de la alta Edad Media, un destello de esperanza para los débiles y un lugar de descanso para los cínicos.

Me parece que fue esta misma concepción de espacio protegido que ponía a la gente inerme al abrigo de las brutalidades la que inspiró el privilegio de inmunidad. A petición de un obispo o de un abad, el rey otorgaba a las tierras que poseía su iglesia la facultad de verse dispensadas de cualquier visita, inspección, imposición, etc., que el funcionario real pudiese emprender legalmente en ellas. Las tierras así inmunizadas contra el tiranuelo local, el obispo o el abad, que no podían llevar espada, se hallaban así al abrigo de cualquier exacción y en situación de utilizar sus rentas en los múltiples gastos de construcción y de asistencia que les incumbían. Finalmente, tanto en la civilización merovingia como en la carolingia, la idea y la realidad del cerramiento me parecen fundamentales en el proceso de conquista de su pequeño territorio personal, de su esfera de influencia y de su bula protectora. Cuando los sajones se instalaron en la región de Boulogne, construyeron aldeas de chozas y cabañas rodeadas de un seto vivo de espinos llamado *zaun*. La palabra ha dejado vestigios en topónimos actuales como Landrethun y Baincthun. *Zaun* dio en efecto *thun* y, en inglés, *town*, ciudad. Esta última, para la mentalidad de los germanos, es ante todo un cinturón aislante, un islote de vida privada. Por eso no llama la atención ver cómo la ley de los burgundios o la ley salia hablan a veces de árboles-fronteras, de límites y de setos que protegen los campos. En particular es preciso custodiar las viñas, y cualquier animal doméstico ajeno que haya aplastado y devorado pámpanos y racimos será muerto inmediatamente. Con extraordinarias argucias de procedimiento, los jueces francos castigan al que ha robado la cosecha ya hacinada, cortado un manzano o un peral, sustraído el heno del vecino, o sobre todo roto la cerca, a diversas multas que van de 3 a 45 monedas. En cuanto al que ha quitado una mayor o menor extensión de cercado, o la ha transportado en carro para su propio uso, o la ha ocultado, la multa oscilará entre 15 y 65 monedas y media. Sumas enormes, si se tiene en cuenta que un esclavo o un caballo valían entonces 12 monedas. Era preciso que los francos dieran una gran importancia a la protección de sus propiedades privadas para cerrarlas con tanta energía. Las leyes de los bretones revelan la misma tendencia, y ello nos remite a los orígenes celtas y germánicos del bosque de la Thiérache y del Oeste francés actual.

Pero el espacio cerrado más querido era evidentemente el huerto. Los francos poseían algunos para dedicarlos al cultivo exclusivo de nabos, garbanzos, habas y lentejas. Pero en general se cultivaba en ellos de todo. Fortunato, obispo de Poitiers,

describe así en un poema el huerto de uno de sus amigos: “Aquí, la primavera teñida de púrpura hace crecer el verde césped y el aire se embalsama con el aroma de las rosas del paraíso. Allí, los jóvenes pámpanos ofrecen una sombra protectora contra el calor del estío y sirven de abrigo a las cepas cargadas de racimos. Todo este cercado está esmaltado de mil flores diversas. Hay unos frutos de color blanco y otros de color rojo. El verano es más dulce que en otros parajes y la brisa de discretos murmullos no cesa de agitar las manzanas suspendidas de sus tallos. Childeberto las ha injertado amorosamente”. Lugar de íntimo reposo y de trabajo personal, el huerto es por tanto un pequeño mundo en el que cualquiera puede disfrutar de los placeres de la vida y disponerse de antemano a degustar las verduras y los frutos de su labor, mucho más deliciosos, como es bien sabido, que los productos de manos ajenas. La íntima vinculación que el hortelano teje entre la tierra labrada y los alimentos que reforzarán su salud es de naturaleza física, a causa del sudor derramado, y a la vez sensible, a causa de la atención prestada a la germinación. Huertos monásticos y huertos campesinos, el del monasterio de Saint-Gall como el que había en cada vasto dominio carolingio, todos ellos precisan de numerosas tareas preparatorias, trabajo de azada, siembras, trasplantes, escardas y reparación de cercas. Al lado, con mucha frecuencia, está el verjel, donde es posible que no se haya plantado más que un solo ejemplar de cada especie de árbol frutal. En los monasterios, se recomienda dedicar algunos cuadros a las hierbas medicinales, la aurona o artemisa que cura la gota, el hinojo que detiene el estreñimiento, la tos y las enfermedades de los ojos, el perifollo que corta las hemorragias y el ajenjo que hace bajar las fiebres. En pocas palabras, lo mismo las delicias de los postres que los remedios que aportan la alegría de vivir salían de aquellos huertos tan amorosamente cultivados.

Por lo demás, se reservaban con frecuencia para los huéspedes de paso. Las fatigas y los peligros que amenazaban al viajero, los bandidos y los barrancos que movían al abad Loup de Ferrières a aconsejar a un amigo, a fin de protegerse contra las violencias y las rapiñas, a tomar consigo unos cuantos compañeros vigorosos, se olvidaban con rapidez en medio de la calurosa acogida de la hospedería monástica o de la casa del noble franco. La hospitalidad era en efecto obligatoria. “Quienquiera que rehúse al huésped recién llegado un techo o un hogar pagará tres sueldos de multa”, especifica la ley de los burgundios. En invierno, no se les puede negar el heno o la cebada que necesitan sus cabalgaduras. Por otra parte, cualquier hombre libre convocado al ejército, que se dirige al lugar general de movilización, ha de recibir al menos el agua y la hierba que necesite, como lo especifica el capitular aquitano del año 768. Carlomagno, en 789, insistió en la necesidad de organizar hospederías “para los viajeros, lugares de acogida para los pobres en los monasterios y las comunidades de clérigos, porque el Señor dirá, en el curso de la remuneración del gran día: ‘Yo era un huésped y me acogisteis’”. Se trata de una doble alusión, al Evangelio y a la regla de san Benito. La hospitalidad constituye por tanto un deber sagrado de esencia religiosa, pagana y cristiana a la vez. Efectivamente, en Saint-

Gall, el plano del monasterio muestra, a la derecha de la entrada, la casa de los peregrinos y los pobres, una pieza cuadrada con bancos, dos dormitorios, dependencias con artesas, horno y cervecería, mientras que a la izquierda se levanta la casa de los huéspedes, con dos pisos con calefacción, habitaciones para los sirvientes y cuadras para las monturas. Todo ello constituía una pesada carga financiera, lo mismo si se trataba de albergues *stricto sensu*, llamados *xenodochia*, o de hospederías para los monjes peregrinos, sobre todo los irlandeses, los *hospicia Scottorum*, que atravesaban la Galia en dirección a Roma y a Oriente. Las previsiones eran difíciles. En Corbie, se contaba, conviene decirlo, con doce pobres por noche, y se les reservaba pan y medio para la comida y la ruta, a reserva de tener previstos veintisiete panes de sobra en caso de llegadas de improviso. Pero, en Saint-Germain-des-Prés, en 829, llegaban a contarse ciento cuarenta huéspedes en un día. De hecho, cada obispo y cada abad acabaron por crear una hospedería para los pobres y otra para los ricos, condes-obispos y otros dignatarios que viajaban por negocios. Sin embargo, la acogida del extranjero aislado no tenía lugar así como así. San Bonifacio hace notar, en efecto, que hacia 730 sus compatriotas anglosajonas que habían partido en peregrinación a Roma se habían visto forzadas a prostituirse en cada ciudad de su itinerario a fin de poder llegar a su destino. Ante semejante negativa a la limosna que engendraba tan singular manera de mortificación del propio cuerpo, la Iglesia hubo de prohibir las peregrinaciones a las mujeres. La ley salia, por su parte, castigaba muy severamente (con 300 sueldos) al asesino del comensal del rey, es decir, a su amigo íntimo, puesto que habían compartido el mismo pan, y hacía pagar el precio de la muerte de un huésped a todos aquellos que habían participado con él en la comida. En realidad, esta comunidad de mesa, a pesar de la importancia que se le atribuía, no conseguía "digerir" en determinados casos al extranjero, siempre sinónimo más o menos de enemigo, y resultó capital para el futuro que la regla de san Benito precisara que "el abad y toda la comunidad lavarán los pies de todos los huéspedes". Latía en ello el germen de un extraordinario cambio de mentalidad.

Calor de la casa y de las comidas

Con la hospitalidad, henos aquí ya en el umbral de la casa, verdadero santuario de la vida privada. Las hermosas mansiones de las *villae* galo-romanas, con pavimentos de mármol y mosaicos de piezas blancas y negras, se perpetúan en las regiones situadas al sur del Loira. Las descripciones que de ellas nos ofrecen Sidonio Apolinar en el siglo V y Fortunato a finales del VI demuestran que Aydat, en Auvernia, Bourg, Besson, Beuarech y Pregnac, en la región bordelesa, no habían perdido nada del arte romano de vivir, con todo el confort de la población en el campo, que caracterizaba la época de Plinio el Joven. Pero las excavaciones arqueológicas, como las de Séviac, en Gascuña, revelan que no dejaron de producirse abandonos y transformaciones en épocas y regiones diferentes. Se levantaron nuevas construcciones de piedra más

rústicas, y los planos de las mansiones señoriales o reales de los grandes dominios carolingios son mucho más simples. El caso más célebre es el de Annapes, que tenía, a comienzos del siglo IX, "una vivienda muy bien construida, en piedra, con tres piezas: toda la casa rodeada en su piso alto de galerías de madera con once pequeñas habitaciones con calefacción; debajo, una bodega; dos pórticos, otras diecisiete casas convenientemente caldeadas, de madera, en el interior del patio con otras tantas piezas y otras dependencias en buen estado, un establo, una cocina, una panadería, dos cobertizos en ángulo y tres hórreos. El patio, fuertemente defendido por una cerca con un portal de piedra y, por encima, una galería de madera que hacía de despensa (dependencia para colocar las provisiones). Un patio reducido, rodeado también de un vallado, hermosamente trazado y plantado de árboles de diversas especies". El lector habrá advertido de paso la importancia de los distintos cerramientos y la aparición de construcciones de madera en y junto a edificaciones de piedra. La mayoría de las casas debían ser en efecto de madera, con muros de adobe y un techado de paja. Fortunato, acostumbrado a la piedra como italiano que era, admira sin embargo lo que llama un "palacio de tablas", tan sólidamente unidas por la mano de quien lo ha hecho "que no se aprecian en absoluto las junturas". Una obra así de carpintería seguía siendo efectivamente de lujo, porque las excavaciones arqueológicas han hecho posible la reconstrucción de las auténticas cabañas habitadas por los campesinos, aquellas "endebles chozas (…) cubiertas de hojarasca", como decía Gregorio de Tours. En efecto, sus dimensiones, como por ejemplo en Brebières o en Proville, en el Norte, van de 2 a 6 metros de largo por 2 de ancho. Los fondos excavados son en realidad cuevas bajo el piso. Los dos, cuatro, seis u ocho postes que agujerean estos fondos sostenían un techo de paja que caía hasta el suelo. Las chozas más reducidas ocupaban, por tanto, en relación con una cueva de 2,50 metros cuadrados, unos 5 metros cuadrados de suelo. No se ha descubierto en estos habitáculos ninguna traza de hogar, lo que hace suponer que fuesen de uso estacional o que se reservaran para el trabajo del tejido, o que sirviesen para guardar utensilios. A su lado, numerosas fosas de detritus y silos de grano en forma de botella salpicaban el suelo. Sólo en el exterior de las cabañas se han descubierto algunas señales de hogares. Junto a estas chozas tan primitivas, el arqueólogo Pierre Demolon ha descubierto en Douai dos auténticas granjas rectangulares de madera, una de ellas merovingia, a la que se sobreponía otra, carolingia, de 16 metros de largo por 4 de ancho. Esta última tenía unos gruesos pilares de roble hundidos en el suelo y sus correspondientes refuerzos de yeso en la base, prueba de que la construcción formaba una estructura muy rígida. El análisis de los restos de madera y de excrementos prueba que había sendas y vallas hechas de estacas de avellano que permitían ir de una edificación a otra y cerrar todo el conjunto. En la más grande debían de vivir juntos hombres y animales. De súbito nos parece asistir a la intimidad de aquellos hombres y mujeres, que guardaban sus granos y sus vinos en aquellos silos y bodegas, compartían el calor animal, caminaban pisando la boñiga y se atollaban en

el fango. En el Sur, había tipos similares de granjas, construidas en piedra, por ejemplo en Larina, en Borgoña, durante el siglo V, pero la techumbre, en vez de hallarse cubierta de paja, lo estaba de piedras planas.

Hay que suponer que los bienes puestos a cubierto en las cuevas y bodegas atraían a los ladrones, porque la ley salia prevé 15 sueldos de multa para quien desvalije una despensa *(screona)*, o sea, una de aquellas cuevas o sótanos con empalizada, cuando no se halla provista de llave, y 45 sueldos si la tiene. Sin embargo, el mobiliario no podía ser más pobre: ollas panzudas de cerámica roja, gris o negra, marmitas de cuello troncocónico suspendidas sobre el fuego por las asas, punzones de hueso y cuchillos. Sólo la cerámica estampada paleocristiana fabricada en el Mediodía ofrecía fuentes y platos ornamentados. Más tarde, las cerámicas carolingias llamadas de Pingsdorf y de Badorf añadieron una especie de garrafas. Aun cuando, entre la gente más rica, se usaban copas de cristal y platos de plata y de bronce, todo ello no formaba, en definitiva, más que un mobiliario poco diversificado. La única novedad de consideración tuvo que ver con el cambio producido en la naturaleza de los utensilios de mesa: los platos llevan ventaja a las copas y restante vajilla aprehensible con una sola mano. Se generalizaron el cubilete y el vaso troncocónico. La cerámica paleocristiana se halla en este caso desde el siglo V. Todo ello demuestra que la costumbre gálica de comer sentados alrededor de una mesa se impuso, incluso en el mediodía, a la manera romana de comer acostados y apoyados sobre un codo. Entre los germanos, la cosa venía siendo así desde hacía mucho tiempo. Ello permitía usar cuchara y cuchillo, y sobre todo comer con las dos manos, frecuentemente con los dedos, lo que requiere, como hemos visto, lavarse a menudo, práctica a la vez pagana e higiénica.

Porque las comidas, entre las que la de la tarde es siempre más importante que la del mediodía, son en efecto verdaderos rituales religiosos. Compartir una comida con quien sea os hace intocables. Participar en los banquetes estrecha la comunidad y la pone en comunicación con los dioses, que son regeneración y fuente de vida. La voracidad de los galos era ya célebre en la época del aquitano Sulpicio Severo, en el siglo IV. Con los germanos, no hizo sino aumentar. Los francos inventaron la sopa, caldo de carne con pan remojado que se servía al principio de la comida. Chilperico, a fin de congraciarse con Gregorio de Tours, que lo había llamado el Nerón y el Herodes de la época, le ofreció un potaje más refinado que el de todos los días, aderezado con pollo y garbanzos. Gregorio se guardó muy bien de probarlo… Hubiera equivalido a aprobar su política. El equivalente entre los galo-romanos era el puré de legumbres secas, el *pulmentum*. A continuación vienen las carnes en salsa y a la parrilla, o sea, buey, cordero, cerdo y caza. Todo ello acompañado de coles, nabos y rábanos, aliñado con ajo, cebolla y especias —forzosamente—, pimienta, comino, clavo, canela, nardo, pimiento dorado y nuez moscada de Chio, ingredientes todos ellos que se suponía que facilitaban la digestión. Los diferentes platos se rocían frecuentemente con *garum*, condimento salado procedente de la maceración de

intestinos de caballa y de esturión en sal y con ostras. Se trata del actual nuoc-mam. Fortunato nos describe comidas pantagruélicas de las que sale “con el vientre inflado como un balón”. Gregorio de Tours no oculta su cólera cuando habla de dos obispos, Salonius y Sagittarius, que se pasaban la noche festejando y bebiendo, se levantaban de la mesa con el sol, dormían, y luego, al atardecer, “se volcaban sobre la mesa para cenar hasta la salida del sol”. En contraste con lo dicho, es fácil comprender que el ayuno no era una necesidad higiénica, sino un contravalor religioso destinado a denunciar el culto del vientre. El rico bretón Winnoch se contentaba con comer únicamente hierbas crudas. Un monje de Burdeos “no probaba ni siquiera el pan y sólo bebía cada tres días una copa de tisana”. Porque no faltaban quienes bebían aún más de lo que comían. Al final de un banquete, en Tournai, “una vez levantada la mesa, se quedaron todos en los bancos donde estaban sentados; habían bebido tanto vino y habían comido en tal forma que los esclavos (y los comensales) estaban todos borrachos tendidos por los rincones de la casa, cada uno de ellos allí mismo donde se había derrumbado”. Para espíritus habituados a considerar la embriaguez como un don de los dioses y un verdadero éxtasis, la sobriedad no constituía precisamente una virtud. Además, el vino era entonces, no lo olvidemos, el único tónico a disposición de cualquiera.

Será ingenuo pensar que la glotonería y la embriaguez eran privilegios de ricos. Ya hemos visto que los esclavos las compartían. Es evidente que se trataba de un comportamiento común no sólo a toda la sociedad merovingia, sino también a la de la época carolingia. San Columbano, que recomendaba a sus monjes comer “raíces (nabos, rábanos, etc.), legumbres secas, y gachas con una pequeña galleta, a fin de que el vientre no esté pesado y asfixiado el espíritu”, se habría sentido muy sorprendido al ver el enorme consumo de comida practicado en las mesas monásticas. En la ola provocada por la euforia de la prosperidad carolingia, las raciones previstas aumentaron considerablemente. Por término medio, cada monje consume por día 1,7 kilos de pan (y cada monja 1,4 kilos), litro y medio de vino o de cerveza, de 70 a 100 gramos de queso y un puré de lentejas o de garbanzos de 230 gramos (130 gramos para las monjas). En lo tocante a los laicos, lo mismo si forman parte de la servidumbre del monasterio como si no, por más que se contenten con kilo y medio de pan, cuentan con litro y medio de vino o de cerveza, más con 100 gramos de carne y más de 200 gramos de puré de legumbres secas y 100 gramos de queso para terminar. Estas raciones alimentarias andan en torno a las 6 000 calorías, el doble de lo que hoy consideramos necesario para un hombre de actividad moderada y un tercio por encima de lo calculado para un trabajador de fuerza. Este ideal alimentario se basa en la convicción de que sólo son nutritivos los platos pesados y grasos, las sopas de pan y, sobre todo, el pan mismo. En efecto, todo lo que acompaña al pan es secundario, “hierbas”, raíces, frutos e incluso carnes y purés. Por otra parte, cuando no hay platos, todo el mundo devora estos aperitivos sobre rebanadas de pan. Había una expresión que caracterizaba muy bien esta veneración por el pan: el

companaticum, lo que acompaña al pan, y que más tarde vino a llamarse en francés antiguo, el *companage*. El segundo elemento imprescindible para hacer pasar y bajar estos platos indigestos es evidentemente el vino, un vino probablemente muy ligero, pero cuya cantidad se doblaba cuando no se trataba de vino sino de cerveza. En fin, dada la extraordinaria monotonía de estas comidas, los condimentos, las especias y el *garum* eran indispensables para excitar el apetito y despertar las papilas adormecidas.

Hay que insistir en que se trataba en todo esto de un régimen normal, y en que lo practicaban incluso los campesinos dedicados a trabajos duros. Porque, cuando llegaban los festejos, todo el mundo se lanzaba decididamente al exceso. Las raciones festivas para los monjes, los canónigos y los laicos eran, en efecto, todavía superiores, un tercio de más. El calendario cristiano contaba cuando menos con unos sesenta días de fiesta. A ello se añadían algunos aniversarios de santos particularmente venerados y, en los grandes monasterios, comidas conmemorativas en honor de los miembros de la familia carolingia. Con ocasión de estos grandes banquetes festivos, los monjes consumen la misma cantidad de pan que en los días ordinarios, pero la ración de vino y los purés o sopas de legumbres secas se doblan, al tiempo que se les ofrece en tales días extraordinarios seis huevos y un par de aves. En determinadas fiestas, los canónigos de Mans recibían un kilo de carne y algunas “pociones”, es decir, vino aromatizado con hinojo, menta o salvia, medio litro aproximadamente. En tiempo de cuaresma, la carne y las aves se reemplazaban con lenguados, arenques, anguilas o congrio. En total, las raciones alcanzaban las 9 000 calorías.

En semejantes condiciones, ¿cómo y porqué se ingerían tales comidas? Excesivas en glúcidos y prótidos, insuficientes en vitaminas, precisaban de prolongadas digestiones, acompañadas de siestas, eructos y flatulencias expresadas de la manera más sonora posible, porque tal cosa se consideraba como prueba de buena salud y de reconocimiento al anfitrión. El comensal sólo se sentía dichoso una vez llena la panza. Tales hábitos alimentarios no tenían nada que ver con un gran banquete lujoso y refinado, pero sí con una “gran comilona” calculada para luchar contra la impresión de hambre que reaparecía sin cesar, a causa de la falta de equilibrio en la alimentación. Aquellas dietas producían tipos físicos gruesos y barrigudos y atormentaban a las pobres monjas de edad avanzada que no eran capaces de digerirlas y tenían que contentarse con recibir entonces por caridad alguna porción de cochinillo. Semejante estado de cosas acababa además dando lugar a un sentimiento continuado de insatisfacción. Carlomagno había terminado sintiendo aversión por sus médicos porque le habían prohibido, a causa de su complexión demasiado sanguínea, las carnes asadas. Los horrores de los gruesos desembocaban así en el martirio de la obesidad. La causa inevitable de tales jaranas pantagruélicas estaba en un presupuesto religioso pagano que el cristianismo había venido a reforzar. La práctica germánica de los banquetes conmemorativos dinásticos extrae su origen de los banquetes sacrificiales paganos, las hermandades y cofradías que hemos visto ya anteriormente.

Además, comer mucho aseguraba la fuerza genésica y generadora. Destinadas a asegurar la salud física y espiritual de la familia carolingia, aquellas fabulosas panzadas, acompañadas de plegarias obligatorias, consolidaban la estabilidad de los reyes y perennizaban la sucesión. Porque las oraciones se hacían también para que la reina o la emperatriz fuese madre. Por una curiosa y piadosa alquimia gástrica, a la panza llena del monje respondía el vientre lleno de la reina. La mentalidad de la época era en efecto incapaz de separar e incluso de distinguir el espíritu del cuerpo, la fe de la inteligencia y el corazón de la razón. Si una cuarta parte o dos quintas del tiempo litúrgico se consagraban a tales banquetes, se trataba de algo deliberado. La piedad litúrgica de aquellos tiempos quería hacer sentir concretamente mediante estos jolgorios que la dicha material de vivir y la jubilosa alegría espiritual no eran más que una sola cosa. La salud del Imperio y del emperador, la salud de la esposa y de su progenitura, la victoria de las armas y la abundancia de las cosechas se obtenían gracias a las plegarias y a los banquetes: la piedad, al deslizarse en las entrañas de los fieles, alcanzaba una verdadera encarnación, más aún, una auténtica encarnadura de la fe, fe en Dios y fe en aquellos a quienes había otorgado el poder. Curiosa amalgama que volveremos a encontrar más adelante.

Este verdadero culto de la superabundancia alimentaria propia de hombres y mujeres que no saben experimentar sino sensaciones fuertes, desapareció a lo largo del siglo X por lo que respecta a las comidas cotidianas, pero continuaron los banquetes que se prolongaban durante dos o tres días. En cualquier caso, el ideal alimentario carolingio quedó prohibido severamente a los clérigos y a los monjes por los concilios del siglo XI, a la vez que seguía siendo normal para las madres de familia y los maridos. Semejante constancia en la avidez, que no lograban frenar ni los médicos que fomentaban los consejos de equilibrio dietético en el *De observationes ciborum* de Anthimo y en los calendarios alimentarios, ni los espirituales y los legisladores religiosos que perseguían la obsesión por el vino, reaparece en el terreno de la avaricia.

La sed del oro

La sensación de poder ligada a la posesión del oro y del dinero da en efecto alas a quienes consiguen acumularlos. El mal lo denuncia Gregorio de Tours, que repite hasta la saciedad el verso de Virgilio: “¿Pero hasta dónde no arrastras los corazones de los hombres, hambre sagrada del oro?”. Dejemos a un lado las fortunas principescas y consideremos las de algunos grandes laicos. Un general merovingio, Mummolus, dejó a su muerte 250 talentos de plata y más de 30 de oro en forma de piezas o fuentes y de platos de plata, uno de los cuales pesaba 170 libras. Todo ello representaba un total de 6 250 kilos de plata y 750 kilos de oro. La fuente de plata, ella sola, pesaba casi 56 kilos. Un gran propietario franco, que había recibido como rehén al hijo de un senador meridional y lo había reducido a la esclavitud, exigía

como precio de venta 3 270 kilos de oro, o sea, el valor de treinta esclavos. Un esclavo culto, Andarchius, encargado de los negocios de su amo, podía hacer creer a una noble dama, con el propósito de casarse con su hija, que podía disponer de 16 000 sueldos de oro, o sea 68 kilos. La rapacidad no perdonaba a nadie. Gregorio de Tours relata el caso de un campesino a quien se le había aparecido un santo en una visión y le había pedido que restaurara su oratorio. Como no había accedido a ello, el santo había insistido acompañando su requerimiento a bastonazos. ¡Trabajos perdidos! A la tercera vez, el santo prefirió dejar bien a la vista, cerca del lecho del labriego, una moneda de oro. Y, ¡oh, milagro!, éste comprendió inmediatamente lo que se le pedía. Así es cómo se explica el enorme movimiento de tesaurización que caracteriza el final de la época merovingia y la acumulación de gigantescos tesoros personales o eclesiásticos. En 621, por ejemplo, el obispo Didier de Auxerre, originario de Aquitania, legó a su iglesia alrededor de 140 kilos de orfebrería litúrgica. La avidez por las alhajas y las joyas es tal que Fredegunda, que odiaba a su hija Rigontha, le tendió la trampa siguiente: "Habiendo penetrado en la sala del tesoro, abrió un cofre lleno de alhajas y preciosos ornamentos. Una vez que hubo sacado con gran lentitud diversos objetos y se los hubo presentado a su hija que aguardaba en pie junto a ella, le dijo: 'Ya estoy cansada: mete la mano dentro y saca fuera lo que encuentres'. Y, mientras esta última, habiendo introducido su brazo en el cofre, retiraba de él los objetos, la madre empujó la tapa y se la dejó caer sobre la nuca. Como la apretaba con violencia, la plancha inferior lastimó el rostro de su hija hasta el extremo de haber estado a punto de saltarle los ojos." Rigontha pudo salvarse gracias a sus esclavas; a pesar de todo, para su matrimonio con el rey de España había obtenido cincuenta carros llenos de oro, plata y vestidos preciosos. Durante la época carolingia, los tesoros de los laicos importantes no fueron tan enormes, pero siempre siguieron siendo impresionantes, como lo demuestra la lectura de sus testamentos. Evrardo, fundador de Cysoing, poseía, en 865, nueve espadas con la punta y la guarnición adornadas de oro, seis tahalíes en oro con piedras preciosas engastadas y realces de marfil, vasos de mármol o de cuerno recubiertos de oro y plata, etc. Palpamos así otra tradición de esta civilización: la suntuosidad como calidad de ser, como lo que forja el rango de un personaje.

Asimismo hay que reconocer que la orfebrería merovingia y carolingia fue probablemente la más bella de toda la historia de este arte hoy desdeñado. Pero la estética no era precisamente la preocupación de aquellos artesanos, fundidores, grabadores y orfebres, de los que sólo algunas maravillas han logrado traspasar los siglos, por ejemplo las hebillas de cinturón nieladas con incrustaciones de plata de los cementerios parisienses, o el cáliz de Tassilón.

Se trataba ante todo de amuletos protectores cuya función derivó muy pronto hacia la pura ostentación. Las placas-hebillas de cinturón, los tahalíes con filigrana, abalorios tabicados, granates montados sobre cabujones, las fíbulas redondas o arqueadas, los broches de bolsa, los zarcillos y las horquillas vieron aumentar sus

dimensiones regularmente del siglo V al VIII. El anillo de sello, en particular, con frecuencia de oro, pasado al pulgar derecho por Arnegonda, una de las mujeres del rey Clotario I, era la prueba misma del poder personal. Mediante la huella que permitía imprimir en el sello de cera al pie de un acta pública, mostraba cuáles eran el rango y la riqueza del autor. Otras sortijas llevan antiguas piedras talladas, y la glíptica merovingia no tiene nada que envidiar a la del siglo IV. Poco a poco, sin embargo, como lo atestiguan las excavaciones en los cementerios, el uso de las alhajas preciosas se reservó a las mujeres, mientras que sólo las armas, privilegio masculino, conservaban aún bellos ejemplos de orfebrería. ¿Habría que concluir de ello que tal repartición de los mobiliarios funerarios entre ambos sexos sería la demostración inconsciente de que la violencia les quedó reservada a los hombres y la riqueza a las mujeres?

Antes de dar este nuevo paso, que nos conducirá al papel del cuerpo humano en la vida privada, advertimos que esta última lo ha invadido literalmente todo, el Estado, el derecho, la justicia, el ejército, las finanzas, los funcionarios, la moneda, las rutas; ha sido ella la que ha generalizado la existencia de espacios cerrados de intimidad o de sosiego personal, los séquitos de guerreros, las comunidades horizontales, como las de los judíos y las de las hermandades, horizontales y verticales como las de los monasterios, y ha multiplicado los huertos y las clausuras. Ha hecho de la casa y de la choza lugares donde se guardan los tesoros. Pero esta vida privada que lo encierra todo y vincula entre sí a los individuos se halla dividida entre el disfrute del tener y la dicha del ser. Engendra la mentira y la voracidad, oscila entre la acogida al extranjero y su rechazo, admira al solitario o acaba con él, y, presa de la llamada del vientre y de la sed del oro, deifica al modo pagano sus instintos y sus deseos. Hemos visto la mesa y el cofre, pasemos al lecho. Tras la espada del guerrero y las joyas de la mujer, tenemos que descubrir ahora el sexo.

El cuerpo y el corazón

Un obispo de Clermont-Ferrand, Urbicus, acababa de separarse de su esposa al acceder al episcopado, como era costumbre. “Pero la mujer inflamada de deseo (…) y a favor de las tinieblas de la noche se dirigió hacia el palacio episcopal. Como lo encontró todo cerrado empezó a golpear las puertas de la mansión eclesiástica y a dar voces: ¿Hasta cuándo vas a seguir durmiendo, obispo? ¿Hasta cuándo vas a tener cerradas las puertas? ¿Por qué desprecias a tu compañera? ¿Por qué cierras tus oídos y te niegas a escuchar las órdenes de san Pablo? ¿No escribió acaso: ‘Acudid de nuevo el uno al otro para que no os tiente Satanás?’ (I *Cor*., 7, 5). Mientras ella repetía durante largo tiempo tales exclamaciones, el corazón del obispo acabó por enternecerse. Ordenó que se la hiciera entrar hasta su lecho y, tras haberse acostado con ella, la mandó retirarse”. Y, como contraste con lo anterior, el mismo autor, Gregorio de Tours, nos refiere un poco más adelante la chocante historia de dos jóvenes cónyuges que se juraron observar continencia y vivieron toda su vida en el mismo lecho. A su muerte, los dos pesados sarcófagos, que habían sido colocados el uno frente al otro a lo largo de muros opuestos, aparecieron una buena mañana el uno junto al otro. El lugar se conoció con el nombre de la tumba de los Dos Amantes. La situación del cuerpo y del corazón se define así por esta doble oposición, en el lecho, de celibato contra matrimonio, de libido exigente contra ternura continente. Para resolver semejante contradicción, hay que empezar por saber cuál era el lugar otorgado al cuerpo y cuál el estatuto demográfico de las poblaciones de la época. Entonces podremos comprender mejor cómo evolucionaron en torno al lecho, y dentro de él, el niño, el viejo, la mujer y el marido, en una palabra, toda la familia.

Cuerpo vestido, cuerpo desnudo, cuerpo dominado, cuerpo adorado

Empecemos por subrayar que el uso de vestidos forrados es general, pero que siguen siendo muy amplios, ceñidos como se hallan por fíbulas y cinturones. Apenas hay diferencias entre los galo-romanos y los francos. Todos ellos llevan una camisa de lino hasta las rodillas y una túnica de mangas cortas o largas (la actual camisola auvernesa), pantalones a los que se ajustan bandas o polainas y unas medias botas de cuero o unos zuecos, de acuerdo con el nivel social. Las mujeres llevan sobre la túnica una especie de bata que desciende hasta los talones, abierta por delante o recogida con una cadenita para poder caminar. Se añade, cuando hace frío, un chaleco

de alguna piel o con un buen forro y sobre todo un gran manto de lana cuadrado, el sayal, echado sobre la espalda y doblado por delante gracias a una fíbula que ata sus dos lados sobre el hombro derecho. La diferencia social sólo puede significarse por la riqueza del tejido, el hecho de portar armas y las joyas. La desnudez sólo se da en dos casos: cuando cada uno se baña o se lava, y cuando se va a dormir.

Los baños romanos subsistieron durante algún tiempo hasta en los monasterios, pero fueron quedando reservados cada vez más a los enfermos. Quedaban las orillas de los ríos y las piscinas de las estaciones termales, como la de Aix, donde tanto le gustaba a Carlomagno nadar en compañía de sus invitados, a veces más de un centenar de personas. Los príncipes carolingios se cambiaban de ropa y se bañaban los sábados. Para su cuidado personal, cada sexo tenía sus propios ritos y los instrumentos correspondientes atados a la cintura: peine, tijeras y pinzas depilatorias.

Los francos, igual que sus reyes, llevan los cabellos largos, pero los romanos se los cortan sobre la nuca, mientras que los francos despejan la nuca y la frente y se depilan la barba. Los esclavos y los miembros del clero, en cambio, deben estar tonsurados, por lo que los sacerdotes y monjes no conservan más que una corona de cabellos o, como los irlandeses, una banda de pelo que va de una oreja a la otra. El simbolismo es evidente: los cabellos largos significan fuerza, virilidad y libertad. Si los esclavos ven expresada así su condición, los clérigos dan a entender su pertenencia a Cristo. Las cabelleras femeninas, por su parte, se conservaban intactas y habían de ser sabiamente levantadas, para lo que se disponía de largas horquillas. Cortarle el pelo a un muchacho o a una joven libre costaba 45 sueldos de acuerdo con la ley salia, pero sólo 42 de acuerdo con la ley de los burgundios. Esta última precisaba que este crimen no se castigaría si se había cometido fuera de su casa, tratándose de una batalla en la que hubiese participado la mujer.

La ley de los francos salios era igualmente terrible con los delitos que comprometían en toda su amplitud la concepción pagana del cuerpo: si un hombre libre tocaba la mano de una mujer, tenía que pagar 15 sueldos; 30, si se trataba del brazo hasta el codo; 35, por encima del codo; y si alcanzaba a los senos, ¡45 sueldos! El cuerpo femenino era por tanto tabú. ¿Por qué? Los textos de algunos penitenciales nos revelan que en el curso de ciertas ceremonias paganas la muchacha o la mujer se desnudaban completamente a fin de provocar mediante este acto la fecundidad de los campos, atraer la lluvia, etc. Tocar a una mujer equivalía por tanto a atentar contra el proceso de la vida. La mujer y el hombre no podían quedarse desnudos más que en un solo sitio, allí donde tenía lugar la procreación, en el lecho. Por eso el lecho era sagrado.

Ahora bien, el desnudo cristiano tenía otro sentido completamente distinto. Hasta comienzos del siglo VIII, a hombres y mujeres se les bautizaba desnudos en la piscina octogonal adosada a cada catedral, durante la noche del sábado santo. Desnudos como Adán y Eva tras su Creación, salían de nuevo del agua, muertos al pecado y resucitados para la vida eterna. Su desnudez era entonces una afirmación de su

condición de criaturas, buenas pero dependientes de Dios, antes del pecado o sin él. El desnudo cristiano representa a un ser creado, el desnudo pagano a un ser procreador. Habría que decir, pues, que la desaparición del bautismo por inmersión durante la época carolingia fue el lecho de muerte del simbolismo pagano y otorgó a la desnudez una significación sexual y genital de la que carecía. Ya, durante el siglo VI, había sido necesario hacer desaparecer los crucifijos en que Cristo estaba suspendido desnudo como todos los esclavos condenados a idéntico suplicio. Un sacerdote de Narbona tuvo un día una visión de aquel Cristo desnudo que le pidió que lo vistieran. Era en efecto la época en que, en Bizancio, se estaba difundiendo la práctica del Cristo en la cruz vestido con una larga túnica, el *colobium*. Es evidente que la sensibilidad de la época comenzaba a rechazar un espectáculo que parecía indecente, y, además, peligroso, porque Cristo corría el riesgo de verse adorado por las mujeres como un dios de la fecundidad, a la manera de Príapo o, más adelante entre los vikingos, de Freyr, cuyas representaciones esculpidas en postura itifálica no dejan ninguna duda sobre su función. En consecuencia, se acababa por adorar el cuerpo vestido, bañado, peinado, acicalado. Era necesario vestirlo para no caer en la idolatría. San Benito lo había comprendido perfectamente, ya que recomendaba a sus monjes, en su regla, que se acostaran vestidos del todo. “Cada uno de ellos tendrá un lecho para dormir” y “si es posible dormirán todos en el mismo local”, “para que (…) cuando se dé la señal se levanten sin demora y se apresuren a adelantarse a la obra de Dios”. La noche del monje ha de hallarse también consagrada, pero, en este caso, ha de estarlo al amor de Dios mediante la plegaria.

Como ocurre siempre, esta adoración pagana del cuerpo da lugar a su contrario de forma fatal e inevitable, o sea, al odio y al temor del cuerpo. En efecto, la ley salia se ve obligada a castigar con rigor la violación y la castración. Veremos más adelante lo que sucedió con la violación, pero resulta curioso advertir que ni la ley romana ni la de los burgundios legislan en contra de semejante acto, mientras que Carlomagno no tuvo más remedio que añadir un círculo suplementario contra quienes practicasen la castración haciéndoles pagar una multa de 100 a 200 sueldos, más una de 600 si la víctima era un antrustión o voluntario al servicio del rey. Así pues, la práctica no había desaparecido en el siglo VIII y, en el inconsciente colectivo franco, la castración equivalía a la muerte, aun cuando se previera el pago de 9 sueldos para el médico que curara a la víctima. Los esclavos ladrones podían verse castrados, pero las más de las veces se les azotaba a latigazos. En algunas ocasiones, en los casos de litigio, se les torturaba. Por su parte, la ley romana preveía la tortura para todos los criminales condenados. Los relatos que nos transmite Gregorio de Tours revelan el extraordinario grado de sadismo que se manifestaba tanto en el verdugo como en la muchedumbre. Se volvían a abrir las heridas de los apaleados que acababan de cerrarse, se hacía venir a un médico que curase al desgraciado a fin de que, de nuevo, “pudiera torturársele para que el suplicio se prolongara”. Gregorio consiguió arrancar a un diácono, Ricou, de la pena de muerte, pero no de la tortura: “Ningún objeto

inerte, ninguna pieza de metal hubiese podido soportar tantos golpes como este desgraciado. En efecto, desde la tercera hora del día (nueve de la mañana) estuvo colgado de un árbol con las manos atadas a la espalda, y hasta la hora novena, en que se le dejó tendido sobre un caballete, se le molió a palos; a vergazos y a correazos, y no sólo por una o dos personas, sino por todos cuantos se pudieron acercar a aquellos miserables miembros". Estas prácticas continuaron en la época carolingia mientras que el sistema de la ordalía, de origen pagano, se volvía mucho más corriente de lo que lo había sido con anterioridad. La más conocida de estas pruebas consistía en hacer caminar al acusado con los pies desnudos sobre nueve rejas de arado puestas al rojo vivo. Se creía que la divinidad protegía al inocente de cualquier quemadura, y éste no tenía sino que presentar algunos días después las plantas de sus pies más rosadas que una piel de ciruela para verse absuelto. Así pues, Dios pasaba a través de los cuerpos puros, pero rehusaba todo contacto con el cuerpo manchado por el asesinato. Y esta concepción pagana perduró en el cristianismo hasta el siglo XII, a pesar de algunos obispos, pero gracias al arzobispo Hincmar de Reims.

Cuerpo enfermo, cuerpo curado

El cuerpo humano era por tanto el lugar privilegiado de un verdadero combate entre el mal y el bien, entre la enfermedad y el milagro, fuerza divina arrancada a veces por la oración a los santos. Las desgracias físicas no provenían en efecto únicamente de los hombres. Las epidemias, como la peste inguinaria, asolaron la Galia durante los siglos VI y VII. La aparición de bubones bajo las axilas anunciaba una muerte fulminante. Por eso no hay apestados curados en los grandes santuarios de Galia, sino sobre todo enfermos afectados por padecimientos de evolución lenta. Los numerosos procesos verbales de milagros redactados en varios centenares de ejemplares, tanto en la época merovingia como durante la carolingia, por los monjes médicos que sabían establecer un diagnóstico a la manera de Hipócrates, nos permiten hacernos una idea del estado de salud de la población muy reveladora de los sufrimientos de aquel tiempo. En cualquiera de las regiones de la Galia en que se encontraban los grandes centros de peregrinación, resulta sorprendente constatar, entre las curaciones, un 41% de enfermos de parálisis, debilidad o contracciones, un 19% de ciegos, un 17% de enfermedades diversas, un 12,5% de locos y posesos, y, finalmente, un 8,5% de mudos, sordomudos y sordos. La importancia de las parálisis se explica por las carencias alimentarias más arriba señaladas, en concreto las avitaminosis que provocaron polineuritis, tracomas o glaucomas, y muy frecuentemente raquitismo en los niños, que eran numerosos entre los desgraciados que frecuentaban los enlosados de los santuarios. La falta de higiene debida al abandono en que se hallaban los acueductos, al consumo de agua estancada, a la multiplicación de las zonas pantanosas cuando se abandonaban las tierras cultivadas, provocaba innumerables poliomielitis cuyos efectos deformantes y paralizantes eran

bien conocidos, el paludismo o fiebre cuartana y todas las fiebres paratíficas. Un número importante de niños disminuidos por accidentes peri o postnatales hace presentir y comprender hasta qué punto debían de ser frecuentes la mortalidad infantil y la de las mujeres que acababan de dar a luz. Las parejas y las mujeres que acuden a implorar el fin de su esterilidad o el desenlace final de un parto muestran de qué manera la procreación se convierte en obsesión. Esto nos lleva a las enfermedades psicosomáticas y mentales. Hay muchas neurosis que explican ciertas parálisis, como las manos engarfiadas hasta que las uñas acaban por atravesar las palmas, y no pocas deficiencias sensoriales. Pero estaban también las neurosis histéricas con desdoblamiento de la personalidad, o los estados maníacos acompañados de logorreas a veces de origen alcohólico. Los monjes médicos describen incluso muy bien las manías agudas o depresivas ligadas a la epilepsia, que planteaban a los religiosos el problema de las posesiones diabólicas. En estos casos, sin dejar de creer firmemente en tales fenómenos, los autores de los procesos verbales sobre milagros consideran a los posesos como enfermos totales, infectados mental y físicamente por Satanás. Subrayan el hecho de que la expulsión del demonio se acompaña de desechos de humores viciados, sangrientos o purulentos, acompañados de exhalaciones pestilentes. En definitiva, todos aquellos cuerpos enfermos se hallaban trabajados por el sufrimiento, y atravesados por una sorda culpabilidad, que era el precio inevitable de aquellas idas y venidas entre la adoración y la execración de la carne. Por tanto, el estudio del cuerpo y de las sensaciones que provoca revela si se tiene en cuenta la significación atribuida a los vestidos y a los cabellos, al tabú de la desnudez, al gusto mórbido por la castración y la tortura, a las enfermedades orgánicas y a los síntomas maníaco-depresivos, que aquella humanidad sobreestimaba los valores de la fuerza, la procreación y la salud física y moral, probablemente porque éstos le eran indispensables en un mundo inestable, amenazador e incomprensible.

El ideal: fuerza, procreación, salud

Efectivamente, ciertos estudios de la población de una aldea entera desde el siglo V hasta el VIII refuerzan esta constatación. El análisis antropológico de Luc Buchet sobre el cementerio de Frénouville, en Normandía, permite reconstruir la demografía de la época, confirmada por otros estudios parciales en el Norte. En general, la tasa de mortalidad infantil es extremadamente elevada: 45 por mil. La esperanza de vida al nacer es muy débil: apenas 30 años. La longevidad media se sitúa alrededor de los 45 años para los hombres, pero sólo es de 30 a 40 años para las mujeres, que mueren con frecuencia entre los 18 y 29 años a consecuencia de partos imposibles o de fiebres puerperales. Había por tanto que tener muchos hijos y muchas mujeres para sobrevivir. En efecto, las tasas de natalidad y de mortalidad se hallaban muy próximas, 45 por mil en ambos casos, con variaciones violentas en plazos muy breves. Los ancianos eran raros, pero una vez que habían sobrepasado los 40 años se

doblaban sus posibilidades. Jean Heuclin ha podido calcular que la media de edad de la muerte de los eremitas andaba en torno a los 67 años para las mujeres y a los 76 para los hombres. Bien es verdad que su régimen alimentario era más equilibrado, pero, de hecho, como hay numerosos obispos del siglo VIII que alcanzan a su vez edades respetables, parece que nos hallamos ante la —en lo sucesivo— clásica longevidad de los celibatarios consagrados cuyas vidas sufren menos perturbaciones que las de los laicos. De cualquier manera, el examen de los esqueletos pone de manifiesto que la endogamia multiplicaba las tasas elevadas de consanguinidad y que las enfermedades degenerativas aceleraban la muerte. La talla media era débil: 1,67 metros para los hombres, 1,55 para las mujeres, a causa, sin duda, de la deficiente nutrición. Aquellas poblaciones campesinas no habían cambiado apenas desde el neolítico, y la huella de ocupantes extranjeros de una talla próxima a los 1,80 metros no se ha podido comprobar hasta el presente sino en raras ocasiones. Ahora bien, a pesar de todas estas desventajas poco comunes, parece que, en ciertas aldeas merovingias de fines del siglo VII, la población se había doblado, y a veces hasta quintuplicado. Los jóvenes caían como moscas, aunque, a pesar de todo, las aldeas prosperaban. La aldea se hallaba encerrada en sí misma, y sin embargo se desarrollaba.

Esta victoria tan paradójica de la vida sobre la muerte emparenta a nuestras sociedades merovingias con las de los países del tercer mundo, pero con una mortalidad infantil que ignorase las vacunas y los antibióticos, puesto que su tasa es superior. Esta paradoja se encuentra confirmada por el estudio de los polípticos de la época carolingia. Zerner-Chardovoine acaba de analizar las cifras de inventario de los dominios de Saint Victor de Marsella, en 813-814. Ha podido constatar fuertes alzas irregulares de la natalidad, junto con enormes cifras de mortalidad de recién nacidos, y una tasa elevada de fecundidad. De golpe, la población total contaba con un 22% menos de niños de 12 años y un 38% de jóvenes solteros. La media de niños por familia era de 2,9. Se censa cuidadosamente a los menores y las niñas son más numerosas que los muchachos. Finalmente, no todos los núcleos familiares son de tipo conyugal, prueba de que la célula de modelo cristiano, el padre, la madre y los hijos, no se ha generalizado aún. En pocas palabras, una sociedad con un 60% de su población menor de 25 años no puede ser, a pesar de la muerte que la golpea sin cesar, sino una sociedad dinámica, juvenil, portadora de los valores de esta edad, es decir, de los que hemos descrito más arriba. Los dedujimos en forma negativa: fuerza física, procreación, salud física y mental; ahora han sido puestas de relieve en forma positiva.

La sociedad franca favorecía eminentemente la procreación. Quien matase a una mujer joven y libre en edad fértil tenía que pagar 600 sueldos, tanto como por un antrustión, mientras que si la mujer había muerto después de la menopausia, sólo tenía que abonar 200. Si se la hería hallándose encinta y moría, 700 sueldos de multa; pero sólo 100 si el niño moría a consecuencia del aborto consiguiente. El rey

Gontran, a fines del siglo VI, promulgó una estipulación suplementaria, probablemente porque este género de delito se estaba multiplicando: en adelante, había que pagar 600 sueldos por una mujer encinta asesinada, y, encima, otros 600 si el niño muerto iba a ser un varón. No se podía ser más explícito. Dado que un muchacho de menos de doce años "valía" 600 sueldos, mientras que la chica de la misma edad sólo 200, ello significaba que se había establecido una verdadera jerarquía: en la base de la escala, la niña y la mujer mayor incapaces de concebir; en medio el muchacho; y en la cima la mujer encinta. Como, además, la edad del matrimonio estaba siempre muy próxima a la de la mayoría de edad, o sea, en torno a los doce años (Fortunato reseña el caso de la pequeña Vilitutha casada a los trece años… y muerta a consecuencia del parto poco después), y el rey Gontran consideró oportuno infligir 62 sueldos y medio de multa a toda mujer que proporcionara a otra una poción mágica de hierbas y plantas abortivas a fin de que no pudiera ya tener nunca hijos, todo ello acaba convergiendo en el hecho de que a la mujer no se la tomaba en consideración más que en su condición de madre, de *genitrix*. Religiosidad pagana y obligación de supervivencia desembocan, pues, en el mismo resultado: el hijo.

La obsesión por el hijo: esclavo o príncipe

"Una mujer de Berry había traído al mundo un hijo tullido, ciego y mudo, que era más bien un monstruo que un ser humano. Confesaba a lágrima viva que había sido procreado en una noche de domingo y no se atrevía a matarlo, como hacen a veces en casos así las madres; se lo entregó a unos mendigos, que lo instalaron sobre una carreta y se lo llevaron para mostrárselo a la gente." En este caso, la cólera divina se manifiesta, se *muestra* literalmente a través del monstruo. El consejo cristiano de abstenerse de relaciones carnales en día sagrado venía a redoblar la cuestión. En efecto, las prácticas paganas con respecto a los hijos continúan dándose, en particular la exposición; pero el hecho de depositar a una criatura todavía ensangrentada a la puerta de una iglesia había dejado de entrañar su muerte. El sacerdote anunciaba el descubrimiento públicamente y, si nadie lo reclamaba, se lo entregaba a su "descubridor", que pasaba a convertirse en su propietario, lo criaba y lo hacía su esclavo. Pero, en general, el niño era bien acogido, confiado a alguna nodriza entre los ricos y amamantado hasta los tres años cumplidos entre la gente del pueblo. Las pruebas del afecto de los padres por sus hijos, a pesar de la horrorosa mortalidad infantil, podrían multiplicarse. La más característica sigue siendo la de Gregorio de Tours, que confiesa haberse sentido dolorosamente afectado por la muerte de unos pequeños huérfanos que había acogido y alimentado él mismo. La epidemia había segado sus vidas. La protección del niño se manifestaba también de manera paradójica en caso de guerra. Un bien tan precioso como él, tan precioso como la mujer, formaba siempre parte del botín. Cada vez que se conquistaba una ciudad, los

vencedores pasaban por el filo de la espada “a cuantos podían orinar contra la muralla”. Por consiguiente se llevaban como esclavos a las mujeres y a los niños pequeños y, en particular, a los de menos de tres años, puesto que los de más edad habían sido aniquilados. De aquí provino la costumbre de llamar “esclavo” al niño, en latín *puer*. El niño pequeño era por tanto mejor cuidado que el muchacho o la chica, con gran frecuencia enderezados a baquetazos. Esta diferencia de tratamiento se hallaba netamente subrayada en las reglas monásticas, una vez más a la inversa del conformismo ambiente. Los monjes aceptan ciertamente que los padres ofrezcan al monasterio, como una prenda de dicha para la familia, a uno de sus hijos, porque para ellos esto equivale a entregar a Dios al ser que más cordialmente se ama. Pero la regla de san Benito precisa: “Si el niño es muy pequeño, que los padres hagan la petición a la que nos hemos referido más arriba y que enrollen esta petición y la mano del niño en el mantel del altar junto con la oblación y lo ofrezcan así”. Había por tanto en todos los monasterios numerosos oblatos, lo que transformaba en auténticas casas de maternidad a las comunidades, en particular a las de los monjes celtas, entre quienes la paternidad adoptiva de origen pagano había llegado a ser del modo más natural un valor cristiano. Una vez mayores, los oblatos escogían o rechazaban los votos perpetuos. Pero, mientras tanto, habían recibido una educación radicalmente contraria a las prácticas pedagógicas del siglo. En lugar de dirigir a los adolescentes hacia la agresividad y a las muchachas hacia la sumisión, los pedagogos monásticos rehusaban la férula y trataban de conservar en ellos las virtudes de la infancia tenidas como debilidades por sus contemporáneos. Beda el Venerable, y, con él, muchos otros en adelante, admiran al joven: “No persevera en la cólera, no es rencoroso, no se deleita en la belleza de las mujeres, dice lo que piensa”. En fin y, sobre todo, es dócil a la enseñanza de los maestros. En pocas palabras, en lugar de endurecerle el corazón, los monjes se lo abrían. Pero, luego, de golpe, perdían pie ante los fenómenos propios de la pubertad. Frente al salto brutal que entonces se producía de la infancia a la vida adulta, lo que hacían era regresar por las buenas a la vieja severidad. El estatuto del niño y su lugar en la familia variaban de un extremo a otro. Mientras que su cadáver apenas ha dejado huellas junto a las tumbas del padre y de la madre en los cementerios merovingios, era el ser predilecto en la época carolingia, como lo demuestra la primera mención de la cuna. Esclavo en la casa, príncipe en el monasterio, es en el fondo un ser doble, ausente y presente al mismo tiempo, pero también un segundo papel bajo el techo familiar y en el lecho.

Otro tanto podría decirse de los ancianos, tan poco numerosos, como ya hemos visto, tan poco útiles si se exceptúa a los *seniores*, los señores, jefes de clanes, de tribus, de parentelas o de grandes familias nobles. Que Brunehaut llegara a sobrepasar los ochenta años era un prodigio diabólico que había que exorcizar con la pena capital, pero que Carlomagno alcanzase los setenta y dos demostraba hasta dónde había llegado la protección divina sobre él. De cualquier manera, el anciano sólo es aceptable como un hombre maduro que sigue estando en posesión de sus

fuerzas. En caso contrario, no le queda otra cosa que hacer donaciones a una abadía, y luego retirarse a ella para recibir a cambio una prebenda para los días de su vejez. Algunos contratos precisan incluso el número de panes, la cantidad de vino o de cerveza y los vestidos que habrá de recibir. Durante la época carolingia, en muchas ocasiones, los registros no ofrecen más que nombres de mujeres ancianas y de viejos abuelos *(nonnones)*. En cambio, las leyes bárbaras no reservaban ninguna estipulación destinada a las personas de edad avanzada… aunque la cosa puede explicarse por el hecho de que, sobre todo durante la época merovingia, los verdaderos ancianos en el sentido en que hoy entendemos el término debían de ser muy poco numerosos. Al contrario, como ya hemos visto, los niños eran mayoritarios en la sociedad, cuyo carácter dominante era la juventud de sus miembros. De golpe, los débiles, los *pauperes*, los pobres como solía decirse, los niños y las mujeres por tanto, eran los más numerosos. ¡Es muy posible que llegaran a constituir las tres cuartas partes de la población! Semejante desproporción con respecto a los varones adultos imponía una estructura familiar muy amplia que englobaba a parientes lejanos, a viudas y a jóvenes huérfanos, sobrinos y sobrinas en comunidad con esclavos tanto varones como hembras, todo ello bajo el dominio del varón jefe. Éste descendía de una *stirps*, de una línea de origen familiar amplia, clánica o dinástica, antigua y conocida. Este conjunto tan vasto, que algunos denominan “familia amplia”, otros “familia patriarcal”, y que los escritores de la alta Edad Media llamaron *familia*, designa toda una comunidad compleja, de múltiples ramificaciones y cuya función esencial era la de proteger a sus miembros.

La parentela, salvaguarda y sujeción

La ley salia precisa con toda claridad que el individuo no tiene derecho a la protección si no forma parte de la parentela. “Si alguien quiere independizarse de su parentela, ha de acudir al tribunal ante el juez o el centurión y, una vez allí, romperá sobre su cabeza cuatro varas de aliso y las arrojará a los cuatro extremos del tribunal. Luego deberá manifestar bajo juramento que renuncia a toda protección, a toda sucesión y a todo beneficio procedente de los miembros de su familia. Si más adelante muriera o fuese asesinado alguno de su parentela, no recibirá de aquél ni sucesión ni multa pagada en composición. Si él mismo muriera o fuese asesinado, la multa por composición o la sucesión no irán tampoco a parar a sus familiares, sino al fisco”. Como auténtica persona moral, la parentela franca es por tanto la célula protectora por excelencia, pero al precio de una estrecha dependencia. Para conjurar la catástrofe que va a caer sobre él irremediablemente, el culpable de individualismo rompe las varas de aliso, el árbol del infortunio que crece junto a las aguas traicioneras, una madera que arde con presteza sin calentar. Se cree que esta práctica pagana habrá de librarle de cualquier muerte inopinada o violenta. Pero la misma forma en que se expresa este temor nos deja adivinar la sombría realidad. Al contrario

de la familia romana de tipo conyugal, que puede contentarse con la coexistencia bajo el mismo techo de abuelos, padres, hijos y esclavos, gracias a una protección mucho más vigorosa de los tribunales, la familia franca —o la que al sur del Loira aparece influenciada por las concepciones célticas y germánicas— tiene forzosamente que ser importante en número de miembros para que puedan transmitirse de manera conveniente la vida y las herencias. Una familia ampliada más allá de lo carnal gracias a la paternidad adoptiva o vasallática; tal es el elemento equilibrador de la incomprensión de la noción de bien público.

En contrapartida, no faltaban las ventajas reales. Al margen de la presencia continua de camaradas de armas dispuestos a defenderle, alguien que por pobreza fuera incapaz de pagar una fuerte multa podía hacer participar a toda la parentela o a sus parientes más cercanos en el pago de la suma en cuestión. La solidaridad pecuniaria era obligatoria. Unas estrictas reglas de sucesión regulaban el paso de los bienes de una persona a otra. Como cada parentela gozaba de una vinculación colectiva a bienes raíces, que señalaba precisamente su origen, estaba prohibido que las mujeres heredasen aquellos, llamados tierra salia, ya que de lo contrario la parentela, el clan o la tribu se habrían fusionado con aquella en la que hubiese entrado la mujer: de golpe, habrían dejado de tener una existencia concreta. Este artículo de la ley salia, mal comprendido por los juristas reales, fue interpretado, con ocasión de la sucesión de los Capetos directos, en 1316, como una prohibición de que las mujeres heredaran y sucedieran por tanto en el trono. En realidad, tenían capacidad sucesoria, salvo en lo tocante a aquella tierra ancestral sin la que el sistema franco de protección privada se venía abajo.

También se explican así aquellas enormes casas de madera en forma de alhóndigas en las que vivían varias decenas de personas lo mismo que las humildes viviendas en las que el lecho es común a padres, tíos y tías, primos y primas así como a los hijos de todos ellos, esclavos y sirvientes, con frecuencia más de una decena de personas, desnudos, mezclados unos con otros, en el mismo calor nutricio. Bien es verdad que su número va disminuyendo a lo largo de los tiempos carolingios a causa de la insistencia de la Iglesia a favor de la familia conyugal; pero los encuestadores que redactaron los polípticos ofrecen cifras precisas por hogar; cifras que saltan de una o dos personas hasta ocho, diez o doce, lo que da lugar a la engañosa impresión de un término medio de alrededor de cuatro. Como al esclavo se le calificaba como *familiaris*, miembro de la familia, ésta tiende a ser una vasta unidad social de base con lazos múltiples. También la comunidad monástica adopta a su vez el mismo término de “familia” a fin de englobar a todos aquellos, monjes y laicos, que viven tanto en el interior como fuera de la clausura.

La familia es, por tanto, lo suficientemente amplia para servir de protección, pero, para perpetuarse, necesita mujeres. Ahora bien, como ya hemos visto, el hombre, jefe de parentela o de linaje, es propietario del *mund* de sus hijas, porque es el guardián de la pureza de la sangre y de la autenticidad de la descendencia. Hará pasar semejante

poder protector a manos del marido de su hija mediante el matrimonio, o mejor dicho mediante los esponsales, que constituyen no tanto un vestigio de la antigua compra de la mujer por el futuro esposo cuanto un seguro-protección contra la violencia y un certificado de garantía de la pureza de la desposada. Durante la ceremonia de los esponsales, los padres reciben una suma determinada, adquisición simbólica del poder paterno sobre la muchacha. Entre los francos, se trataba de un sueldo y un denario por un primer matrimonio, y de tres sueldos y un denario por un matrimonio ulterior. La ceremonia era pública; la donación, obligatoria e irrevocable. Quien se casara con una mujer distinta a su prometida estaba condenado a pagar 62 sueldos y medio de multa. Entre los burgundios, la donación para adquirir el *mund*, denominada *wittimon*, era también obligatoria, y la ruptura del vínculo así contraído llevaba consigo el pago del cuádruplo de la suma. El Código teodosiano y las leyes romanas en general atribuían la misma importancia a las arras entregadas durante los esponsales. Hasta tal punto equivalían al matrimonio, a pesar de que aún pudieran transcurrir uno o dos años hasta la conclusión de la unión, que sólo los padres eran quienes decidían, sin consultar a la joven ni al muchacho. Habría que citar aquí numerosas vidas de santas, como las de santa Genoveva o santa Maxellenda, para comprender el escándalo que podía representar la negativa de una joven a casarse. Oficialmente, los concilios merovingios y el decreto de Clotario II, en 614, prohíben casar a las mujeres contra su voluntad. En la práctica, y salvo excepciones de algunas mujeres cristianas de vigoroso temperamento, se suponía que todas ellas habían dado su beneplácito, y lo mismo puede decirse de los jóvenes. "Una vez que hubo alcanzado la edad conveniente, los padres de Leobard, de acuerdo con la costumbre del mundo (expresión que muestra que esta práctica no era cristiana) le obligaron a entregar las arras a una joven, comprometiéndose a tomarla más adelante como esposa. El padre logró fácilmente persuadir a su hijo, todavía muy joven, a hacer algo en contra de su voluntad." Esta anécdota de Gregorio de Tours se halla confirmada, entre los burgundios, por las penas que castigan, por ejemplo, a la mujer "de nación bárbara que decide unirse espontáneamente a un hombre en secreto". A la culpable se la considera como adúltera, o sea como un ser definitivamente perdido por sus costumbres. En cuanto al culpable, tendrá que pagar a los padres de ella dos veces el "precio nupcial", es decir, el coste del *mund*; aunque podrá volver a casarse. Del mismo modo, cualquier burgundio, lo mismo si es hijo de un noble que si es de origen modesto, si se une a una muchacha sin mandato paterno, "tendrá que pagar a su suegro tres veces el *mund* por no haber solicitado de él su autorización, 150 sueldos a su propio padre y 36 sueldos de multa al fisco". En cambio, en este caso concreto, el matrimonio es irreversible, porque la unión carnal ha tenido lugar por iniciativa del hombre sin que recaiga sobre la mujer ninguna noción de impureza.

Todo esto, una vez más, no se refiere más que a los esponsales. La ceremonia era más brillante que la del matrimonio: la señalaba un gran banquete, acompañado de abundante bebida, de cantos y bromas deliberadamente obscenas a fin de excitar la

fecundidad de los futuros esposos. La prometida recibía enseguida una donación. Por escrito en territorio de derecho romano o certificado ante tres testigos entre los germanos, comprendía siempre animales domésticos, vestidos, joyas, piedras preciosas, monedas, un cofre, un lecho con cobertores, utensilios, etc., o sea, esencialmente objetos mobiliarios. El novio ofrecía también, vieja costumbre gala, en prenda de paz doméstica, un par de pantuflas y, sobre todo, aunque en este caso se trata de una tradición romana, un anillo de oro, símbolo de la fidelidad jurada, ya que el círculo sin fin ni comienzo designa la eternidad. Entre los romanos el anillo se llevaba en el dedo medio de la mano derecha o en el anular de la izquierda, donde, según una antigua concepción médica egipcia, había un nervio que partía directamente hacia el corazón. Las mujeres de la nobleza añadían al pulgar derecho el anillo del sello, que con frecuencia se encuentra en las tumbas, prueba de la autoridad administrativa que poseían sobre sus propios bienes. Para concluir, los novios intercambiaban un beso en la boca, símbolo de la unión de los cuerpos. En resumen, que se podía decir todo antes de la boda. Esto es cierto entre los galo-romanos, para quienes la celebración del matrimonio continuaba de acuerdo con las costumbres romanas y terminaba con la conducción de la pareja a su casa y a su lecho nupcial, ya que, "según la costumbre, se deja a los esposos en el mismo lecho".

Según parece, tanto entre los francos como entre los germanos en general, lo esencial del matrimonio consiste en la consumación de la unión sin ninguna solemnidad, y la cohabitación constituye en sí mismo el matrimonio. Pero conserva toda su importancia, a la mañana siguiente de la noche de boda, el obsequio nuevo y suplementario que hace el marido a la joven desposada, la *morgengabe*. Se halla también atestiguado entre los francos como entre los burgundios. Este obsequio es un agradecimiento del marido a su mujer por haberla encontrado virgen, y es por tanto una garantía de que los hijos que traiga al mundo habrán de ser de él. Testifica la pureza de sangre de la desposada. Por ello no se practica en las bodas segundas o ulteriores, que son poco apreciadas precisamente por este motivo, aunque enormemente frecuentes. Sin embargo, la mujer que enviuda se reserva un tercio de la donación, mientras que el resto retorna a la familia del difunto. En consecuencia, a la mujer no se la puede proteger más que a condición de que se halle intacta, porque en definitiva la descendencia y la sucesión son más importantes que el matrimonio mismo. La pureza de la mujer es por tanto fundamental por razones religiosas a la vez que sociales. Y de golpe, se ancla en el subconsciente colectivo la íntima persuasión de que la pureza se identifica con la limpieza y que hay que hacer todo lo necesario para que las mujeres no se manchen. Va en ello el equilibrio de toda la sociedad. Volvemos a encontrarnos aquí con la vieja creencia pagana romana del estupro, mancha indeleble que hace imposible el matrimonio.

Amor, ¿pulsión o sentimiento?

En aquellos tiempos tumultuosos dominados por la violencia, como vamos a ver, la virgen encarnaba por tanto el futuro de la parentela. De ahí toda una serie de medidas que trataban de reprimir la ruptura o la imposibilidad del matrimonio. Es preciso, en efecto, evitarles a las mujeres la violación y el rapto, así como que cometan incesto y adulterio. Son innumerables los artículos de las leyes germánicas y romanas que se ocupan de estos delitos. Ya ha quedado indicado hasta qué punto, entre los francos, era tabú el cuerpo femenino. Lo mismo sucedía entre los burgundios. Se sanciona la violación de una mujer esclava, pero el resultado parece irreversible. De las víctimas de semejante acto se dice que se hallan “corrompidas”. Entre los galo-romanos, la violación de una mujer libre se castigaba con la muerte; el de una esclava, con el pago de su valor. Dicho de otro modo, una mujer corrompida ya no valía nada. Ya no tiene ni siquiera derecho a la propiedad de sus bienes, como se encarga de precisar el Código de Eurico con respecto a los visigodos a propósito de la viuda “convicta de haberse envilecido con el adulterio o a causa de una unión deshonesta”. Se puede apostar que tales mujeres no tenían otra salida que la prostitución, práctica rigurosamente prohibida pero absolutamente corriente. Entre los francos, en el siglo VI, la violación de una mujer libre sólo se castigaba con el pago de 62 sueldos y medio, pero pasó, con Carlomagno, a castigarse con 200; indicio tal vez de una mayor frecuencia.

En muchos casos, el rapto se identificaba con la violación, por más que pudiera deberse a causas diferentes, aunque la violación fuese su desenlace. Entre los galo-romanos se trataba de una verdadera caza de la heredera, mientras que, entre los germanos, era a veces un medio de arrancar el consentimiento de los padres. Una vez la muchacha sustraída, por lo demás con su mayor o menor asentimiento, y violada o desflorada, el matrimonio se convertía en un hecho consumado. No quedaba otro remedio que inclinarse ante él y aceptar del raptor, por un lado el precio del *mundium*, y por otro 62 sueldos y medio. Era preferible no ponerse a demostrar que la joven había consentido, porque, en tal caso, se convertía en esclava. De esta forma, el honor quedaba a salvo y la pureza de la sangre protegida cuando menos. Semejante primacía de la virginidad se encuentra verificada por los detalles que ofrece la ley de los burgundios. Si la doncella regresaba a la casa paterna “no corrompida”, el raptor pagaba seis veces el *mund* más otros 12 sueldos de multa. Si no tenía la suma reclamada, conservara o no consigo a la muchacha, quedaba a merced de los padres que podían castrarlo. A hija perdida o deshonrada, eunuco ridiculizado y sin heredero. Esta auténtica ley del talión demuestra hasta qué punto el rapto y la violación eran las dos únicas armas de las que el individuo disponía para hacerse con una mujer y adquirir un poder, pero prueba también que el tabú del himen perforado tenía como finalidad literalmente el sostenimiento de la sociedad.

Aún eran más graves, después de la conclusión del matrimonio, el descubrimiento de un incesto o de un adulterio. En este aspecto, los textos impregnados de paganismo de la ley salia están de acuerdo con los de los concilios merovingios que

prohíben con la mayor severidad matrimonios calificados de incestuosos, a pesar de que no lo son en el sentido riguroso del término, es decir, que no se trata nunca de unión de padres con sus hijos ni entre hermano y hermana. Ya san Pablo, en su *Carta a los Corintios* (5, 1), había entendido por incesto una unión con la mujer del propio padre. Los incestos en sentido amplio designan sin distinguirlos desposorios con parientes por sangre o por alianza: "una parienta o la hermana de la propia esposa", entre los burgundios; "la hija de una hermana o de un hermano, la mujer de un hermano o de un tío", entre los francos. Estos matrimonios "perversos" eran "tachados de infamia" y los culpables separados. El rey franco Childeberto II, en su edicto de fines del siglo VI, reforzó semejante condenación. Del mismo modo que ordenaba al conde que condenara a muerte al autor de un rapto, estipulaba que el incestuoso, excomulgado ya por la Iglesia, quedaría fuera de la ley, considerado como extranjero, y se hallaría destinado por tanto a morir asesinado en un plazo más o menos largo. Eran dos delitos que sin duda habían aumentado en número. Lo cual no tiene nada de extraño, si se tiene en cuenta la endogamia habitual que nos han puesto de manifiesto la paleopatología de los cementerios merovingios, la extensión de la familia amplia y la convicción tan arraigada de que el parentesco por matrimonio equivale al parentesco por sangre. Esta endogamia denominada incesto venía a reforzar una y otra vez la solidaridad de la parentela. Por todo ello, tampoco es sorprendente leer en un penitencial la siguiente frase: "Si en ausencia de tu esposa, sin saberlo tú, ni ella, la hermana de tu propia mujer entrara en tu lecho y tú creyeras que era tu propia mujer y tuvieras relaciones íntimas con ella (…)", porque se trataba de un fenómeno que debía de ser corriente, dada la oscuridad nocturna del lecho común. Todas estas prácticas "incestuosas", que hacían que pareciera normal que el viudo se casara con la hermana de su primera mujer o con la mujer de un tío o incluso con su prima hermana, se mantuvieron prácticamente durante la época merovingia, porque los reyes se negaron a prohibir el matrimonio en cuarto grado de parentesco. Fue preciso aguardar a la época carolingia y al concilio de Maguncia, en 814, para que estos matrimonios impuros comenzaran a desaparecer.

Mujer pura, mujer impura

Si el "incesto" con la mujer emparentada se consideraba normal, no sucedía lo mismo con el adulterio. La "pestilencia del adulterio", para emplear la expresión de la ley de los burgundios, era tan intensamente reprobada que significaba el repudio inmediato para la mujer casada, estrangulada enseguida y arrojada a una ciénaga enfangada. En cuanto a los galo-romanos, una ley del emperador Mayoriano permitía al marido que sorprendía a los culpables matarlos inmediatamente, "de un solo golpe", allí mismo. Entre los francos, la costumbre era aún más rigurosa, ya que no sólo el marido, sino también su familia y la de la mujer adúltera consideraban tal acto como una verdadera mancha sobre toda su estirpe, y debía llevar consigo la muerte de

la culpable. Gregorio de Tours refiere numerosos casos en que los deudos, o sea la parentela, intervienen ante el padre de la esposa infiel: "O justificas a tu hija con juramento, o tendrá que morir". Luego sobrevenía la gresca entre las dos familias, matándose los unos a los otros; "en cuanto a la mujer, llamada a juicio unos días después, acababa sus días estrangulada". Había otros casos en que era quemada viva, o bien era sometida a la ordalía del agua para que demostrara su inocencia. Provista de una gran piedra atada al cuello, se la precipitaba a la corriente de un río. Si flotaba, cosa muy improbable, se la declaraba inocente. La noción de adulterio era incluso más amplia entre los burgundios, y se les aplicaba a la muchacha y a la viuda que se unían a un hombre por su propia voluntad. Entonces se las consideraba mancilladas y se convertían en infames. Entre los francos, el término se aplicaba al hombre libre que se enredaba con una esclava de otro. Si la unión se hacía pública, entrañaba la esclavitud para el culpable; y lo mismo ocurría con la mujer libre en una situación análoga. De este modo, al aspecto sórdido del adulterio se añadía la mancha servil. Pero la connotación moral era idéntica, sexual y socialmente hablando. Una connotación que viene a confirmar el sueño premonitorio de un sacerdote de la iglesia de Reims que había visto dos palomas posadas en su mano, una negra y la otra blanca. A la mañana siguiente, vio llegar a dos fugitivos: el primero, un esclavo, había ayudado al segundo, su amo, a escapar. Era el hijo de un senador. Inmediatamente, el sacerdote hizo coincidir el color negro con el primero, esclavo aunque fiel, y el color blanco con el hombre de alto rango. Nos hallamos aquí ante un pensamiento religioso englobante de tipo maniqueo. Más aún que la violación y que el rapto, que pueden a pesar de todo tener como desenlace un matrimonio ulterior puesto que uno y otro son actuaciones de un hombre, el adulterio constituye una verdadera polución de la mujer y de la descendencia, así como de la futura sucesión. Cualquier unión que menosprecie los estatutos sociales resulta impensable porque disuelve la sociedad, de la misma manera que la mujer adúltera destruye de pleno grado la autenticidad de sus hijos y suprime el carisma de la sangre. Se castiga severamente al violador o al raptor, pero no al hombre adúltero. En los dos primeros casos, en efecto, su conducta se dirige directamente contra el poder de los jefes de la parentela, mientras que, en el segundo, no atenta contra su propia parentela, ya que los hijos que haya podido engendrar en la mujer adúltera le pertenecen al marido. En fin, y sobre todo, no se ha manchado con su propia copulación. La mujer, por el contrario, es culpable de un verdadero crimen, porque destruye el porvenir. Al revés que la del hombre, su vida privada es en definitiva totalmente pública, a causa de las consecuencias que es susceptible de provocar.

Esta diferencia de régimen entre el hombre y la mujer, el uno dueño de su *mund*, la otra encerrada en una serie de prohibiciones, se vuelve aún más clara cuando se trata del divorcio. No sabemos si los francos autorizaban el divorcio. En todo caso vetaban la ruptura de los esponsales que equivalían al matrimonio y lo castigaban con 62 sueldos y medio de multa. Por el contrario, la ley de los burgundios y la ley

romana, a pesar de la Iglesia, lo autorizaban de acuerdo con unas estipulaciones que son casi siempre desfavorables a la mujer. En efecto, el marido puede repudiar a su mujer si ésta ha cometido "uno de los tres crímenes siguientes: adulterio, maleficio (es decir una bebida que provocara aborto o impotencia) y violación de sepultura". La ley romana reemplaza los dos últimos crímenes por "envenenadora y alcahueta". Pero si en alguna ocasión una mujer se atreviese a echar al marido, moriría por estrangulamiento y sería arrojada al fango, como ya hemos visto, porque tiene que ser forzosamente una adúltera para llevar a cabo semejante gesto. Los galo-romanos, por su parte, podían practicar el divorcio por consentimiento mutuo. Las esposas podían repudiar a sus maridos cuando éstos hubiesen cometido un asesinato o violado una sepultura. Volvemos a encontrarnos aquí con una distinción clásica entre las dos civilizaciones. Los romanos piensan en términos de igualdad de sexos, mientras que los germanos los jerarquizan a favor del hombre. Habrá que explicar más adelante esta diferencia, pero, de todas maneras, en ninguna de las dos se toma en consideración el adulterio masculino, lo que atenúa la distancia entre estos dos mundos. La separación de los cónyuges con matrimonio ulterior fue corriente durante la época merovingia. Las fórmulas notariales de derecho romano lo atestiguan así en todo el Mediodía de la Galia, en Tours, en Angers e incluso en París, hasta después de 732, fecha de la redacción del formulario de Marculfo. El texto de Angers, de fines del siglo VI, es muy revelador: "La esposa de tal, a fulano su esposo que, lejos de ser afectuoso, se ha mostrado insoportable y arrogante. Sabido es de todos que a instigación del demonio y a pesar de la interdicción divina, no podemos seguir viviendo juntos. Hemos convenido entre nosotros y ante los hombres buenos, que debemos desvincularnos recíprocamente de nuestras promesas. Así se ha hecho. En cualquier parte en que mi marido quiera tomar mujer, tendrá la facultad y la libertad de hacerlo. Así mismo, dondequiera que la mujer susodicha desee tomar marido, tendrá la facultad y la libertad de hacerlo. Y si a partir del día de hoy, uno de nosotros intentase proceder en contra de este escrito o discutir de nuevo sus disposiciones, habrá de entregar una suma de tantos sueldos a su antiguo cónyuge a título de composición legal de acuerdo con el juez que se le oponga. No podrá obtener nada de lo que reclame. Este documento seguirá en vigor para los años venideros". La Iglesia tuvo por tanto que tolerar el divorcio por consentimiento mutuo y, en particular, en este caso, el divorcio iniciado por la mujer, mientras que los mismos bárbaros lo consideraban inmoral y escandaloso. Si se tienen en cuenta los otros testimonios posteriores que llegan hasta el siglo VIII, es evidente que se trataba de favorecer algunos casos delicados. Detrás del desentendimiento podían ocultarse los malos tratos con respecto a la mujer, su deseo de entrar en religión, la impotencia del marido, sin contar con la influencia de las concepciones paganas, adulterio, esterilidad de la mujer, lepra, etc. Más adelante veremos cuáles eran las razones de tales compromisos.

Ahora bien, desde el día en que la Iglesia pudo hacer entrar en la realidad social la interdicción total del divorcio, es decir a partir del reinado del emperador Luis el Piadoso (814-840), se encontró con nuevos comportamientos privados. Los francos, que habían sido instalados por Carlomagno en el Mediodía, en colonias militares, tomaban allí sus mujeres. Más adelante, al volver a Austrasia, tomaban otras. Muchos de ellos encontraban normal conservarlas a las dos o repudiar a una de ellas de acuerdo con sus intereses. En particular, en la alta nobleza, donde el aspecto social y político del matrimonio se iba volviendo cada vez más importante, donde la endogamia era siempre una ventaja que reforzaba la solidaridad de la familia o de la parentela, donde la ruptura de la alianza con un clan con ocasión de las guerras civiles que estallaron a partir de 830 podía resolverse fácilmente por medio de un repudio que le dejaba a la mujer sus bienes propios y su *morgengabe*, la monogamia y la indisolubilidad se convirtieron en rémoras intolerables para los nobles. En su relato épico sobre el asedio de París por los vikingos, en 885, estima Abbon de Fleury que una de las causas de los éxitos de los escandinavos residía en el gusto inmoderado de los nobles por las mujeres y en sus numerosos matrimonios con parientes. Es posible que la relación de causa efecto no sea evidente, pero ello no le quita significación a la realidad de tales uniones múltiples. Hincmar, arzobispo de Reims (840-882), por su parte, no vacila en referir el medio elegante que habían encontrado ciertos grandes propietarios para desembarazarse de una esposa incómoda por el hecho de ser única. Se la enviaba a dar una pequeña vuelta de inspección por las cocinas, y allí, entre los cerdos, el esclavo matarife la degollaba limpiamente. Semejante “divorcio a la carolingia” permitía, tras el pago de la composición por homicidio a la familia ofendida, un segundo matrimonio perfectamente legal en el plano religioso, ya que el marido estaba viudo.

En realidad, el obstáculo mayor a la indisolubilidad del matrimonio seguía siendo entre los germanos una práctica poligámica muy arraigada y, entre los galo-romanos, un continuo concubinato con las mujeres esclavas. Pongamos primero en claro este segundo punto. Todas las leyes condenaban y castigaban con multas la violación, el rapto o la unión con una esclava, aun cuando consintiera, cuando pertenecía a otro, porque se trataba entonces de un atentado al honor y al capital de su dueño. Pero ninguna legislaba contra el amo que se unía con su propia esclava. Se precisa simplemente que no se trata de un matrimonio, sino de un concubinato. En el derecho romano, si el amo no liberaba a la criatura nacida de semejante “ayuntamiento”, ésta seguía en la esclavitud, y, de todos modos, el niño producto de una unión entre dos personas de las que una era libre y la otra esclava, se encontraba luego con la atribución del estatuto más ínfimo. Sólo el matrimonio permitía la conservación de la libertad. Pero, en pocas palabras, hacerles hijos a las esclavas era una práctica habitual en todos los niveles sociales y en todas las etnias, fuesen galo-romanas o germánicas. En cambio, el régimen poligámico fue propio de los recién llegados, de los francos, sin olvidar a los vikingos, que siguieron practicando en Normandía, hasta

el siglo XI, lo que se había convenido en llamar el matrimonio “a la danesa” *(more danico)*. Ya hemos comprobado que todas las circunstancias conducían a la endogamia, entre los germanos, y que nadie tenía interés en hacer salir a una muchacha de una parentela para hacerla entrar en otra, porque se llevaba consigo sus bienes personales. Por eso los padres escogían para su hijo una esposa oficial cercana a su linaje. Pero al marido se le permitía tomar otras esposas de segundo rango, de condición libre, a fin de estrechar los lazos carnales ya existentes. Se las llamaba *friedlehe*, o sea “prendas de paz”. Y, desde luego, quedaba siempre la posibilidad de la o las concubinas esclavas. En total, no existía más que un único matrimonio, pero varias mujeres. Oficialmente, había monogamia; en la práctica, existía la poligamia. En efecto, aquellas mujeres iban teniendo menos derechos a medida que se pasaba de la esposa oficial de primer rango a las concubinas de segundo rango, las *friedlehe,* y a las de tercer rango, las esclavas. Sólo la primera esposa estaba en posesión de todos los derechos y sus hijos eran los únicos que tenían la capacidad sucesoria. Si se repudiaba a la *friedlehe*, se marchaba sin dote. Sus hijos eran tenidos por libres, pero bastardos, sin derecho a la herencia, salvo en el caso de que la esposa de primer rango fuese estéril, y ello constituía una ventaja indudable a los ojos de los contemporáneos. En lo tocante a las mujeres esclavas, no tenían más poder que el conferido por la pasión amorosa del amo. Si este complicado sistema poligámico aseguraba el porvenir, ofrecía el inconveniente de desencadenar terribles batallas de mujeres que luchaban por la obtención del corazón del hombre… y por su poder.

Estas batallas de gineceo tenían que ver sobre todo con la nobleza y con las familias reales. Tan pronto tuvieron consecuencias políticas catastróficas a causa de la patrimonialidad de los reinos, como descendieron al rango de diversas historias sórdidas. Después de Clodoveo, casi todos los reyes merovingios tuvieron varias esposas. Clotario I (511-561), al que su mujer le pedía que buscara un buen esposo para su hermana Aregonda, no encontró nada mejor que hacerla su concubina. En este caso, la poligamia venía a complicarse con el incesto en el amplio sentido del término. Theodeberto (543-548) había tomado como concubina libre a una matrona romana de Béziers, Deoteria. Ésta tenía una hija de un primer matrimonio. Unos años más tarde, se había convertido en una joven alta y bella. Deoteria temía que le arrancara el favor de su marido. Entonces la instaló en un carro de bueyes y la precipitó al Mosa, en Verdún. Todo el mundo conoce la célebre querella entre Brunehaut y Fredegonda, pero nadie se fija en el hecho de que la guerra civil que desencadenaron y que se prolongó desde 573 hasta 613 se había debido a un asesinato, el de la esposa oficial de Chilperico, Galeswintha, hermana de Brunehaut. Chilperico había caído en efecto en una pasión tan intensa por su esclava Fredegonda que no vaciló en hacer estrangular a su esposa para darle a su favorita el puesto de aquélla. No olvidemos tampoco que la dinastía carolingia fue fundada por un bastardo, Carlos Martel, hijo de una concubina que tuvo que empezar por luchar contra su suegra, que se había quedado viuda, e impedirle que gobernara por medio

de sus nietos. Fue el hijo de una concubina de Carlomagno, Pipino el Jorobado, el que fomentó, en 792, un regicidio doblado de parricidio, el último por otra parte que conoció nuestra historia hasta Enrique III, en 1589. Y no olvidemos por fin que Carlomagno, aquel bulímico de mujeres, tuvo cuatro sucesivas esposas oficiales de primer rango y, como mínimo, seis concubinas. Con mucha frecuencia, la hermana, la prima o la sobrina de una concubina venía a engrosar el ganado del amo. A su muerte, pasaba al lecho de su sucesor. Lo que a los ojos de la Iglesia, que no pudo hacer más durante mucho tiempo, constituía un doble o un triple incesto. De este modo, para suprimir aquella poligamia endogámica, la Iglesia repetía todas las vanas prohibiciones de los concilios merovingios sobre la indisolubilidad y la monogamia. Las amplió en el concilio de Maguncia, en 813. Se prohibía en adelante casarse por motivo de consanguinidad a quienes fuesen primos hermanos. Semejante legislación provocó innumerables protestas. El hecho más grave fue el de Lotario II, rey de Lotaringia, la futura Lorena, quien, no teniendo descendencia de su mujer Theutberga, quiso repudiarla para contraer matrimonio con su concubina Waldrade, que ya le había dado un hijo. Pero tropezó con la oposición intransigente del arzobispo de Reims, Hincmar, y el papa Nicolás I. Theutberga, como buena esposa, preocupada por la sucesión, no tuvo otra ocurrencia que testificar en falso que había sido violada y sodomizada por su hermano, el abad de Saint-Maurice de Agaune, en la creencia de que así podría hacer anular su matrimonio a causa de una concepción tan pagana como aquélla, cuya impureza se doblaba de incesto, pero nada consiguió. Lorena, sin heredero, se repartió entre los tíos. Por primera vez, una norma de vida privada, la prohibición del incesto, era más fuerte que la razón de Estado.

De hecho, la monogamia y la indisolubilidad no entraron en la práctica general más que en el siglo X, primero en el pueblo, y luego entre la nobleza, entre los galo-romanos al principio, y entre los francos después. Los meridionales, en efecto, parecen haber tenido un comportamiento netamente diferente entre la época merovingia y la carolingia. En el siglo VI, por ejemplo, Gregorio de Tours describe un hecho distinto que debía de ser corriente: “El conde Eulalius tenía por mujer a Tetradia. Pero este hombre convertía a sus esclavas en concubinas y comenzó a olvidar a su esposa; cuando volvía de estar con una de sus concubinas, la abrumaba de malos tratos (…). Al fin, esta mujer, abocada a tales extremos y despojada de cuanto honor había disfrutado, se dejó llevar de la concupiscencia hacia el sobrino de su esposo, llamado Vir (…); éste le prometió unirse con ella en matrimonio, pero, por temor a la enemistad de su tío, la envió junto al duque Didier con la intención de casarse con ella más adelante. Por su parte, ella se llevó toda la fortuna de su marido, tanto en oro como en plata y vestidos más todo aquello que había podido coger (…). Eulalius, cuando su dolor se calmó, aguardó un tanto, se arrojó sobre su sobrino y lo mató. Entonces Didier se casó con Tetradia. Eulalius sacó luego de un monasterio de Lyon a una muchacha y se casó con ella, pero sus concubinas, impulsadas por los celos, le hicieron enloquecer mediante maleficios”. En este relato hay de todo, en

materia de desórdenes de la vida conyugal: concubinato eventual con el sobrino, sustracción de los bienes mobiliarios del marido, asesinato del seductor, rapto de una monja y, para acabar, demencia sexual desencadenada por las trapacerías de las concubinas, que son las que tienen la última palabra. Según parece, durante los siglos IX y X el mundo galo-romano había abandonado semejantes prácticas, ya que ninguna fuente habla de ellas. Desde luego, sigue dándose el concubinato con las sirvientas, fenómeno inherente a toda sociedad rural, pero han desaparecido el divorcio y la poligamia.

Amor, pasión desordenada

Henos aquí ahora tratando de comprender lo que era el sentimiento amoroso durante la alta Edad Media. Una primera constatación se nos impone. En ningún texto, ni de origen laico ni clerical, se emplea la palabra *amor* en sentido positivo. Siempre se está hablando de una pasión sensual, irracional y destructiva. Puede aplicarse lo mismo a los amantes entre sí que a las relaciones entre padres e hijos. Pero nunca, que yo sepa, se aplica el término amor al matrimonio oficial. Para designar el sentimiento amoroso conyugal, el papa Inocencio I (411-417), al dirigirse al obispo Victricio de Ruán, lo llamaba *charitas coniugalis*, una expresión difícil de traducir, porque es evidente que se trata a la vez de la gracia conyugal y de una mezcla de ternura y amistad. Otros hablan de *dilectio*, amor de preferencia y de respeto. Jonás de Orleans, en el siglo IX, utiliza constantemente *caritas* para designar el amor conyugal, amor que lleva consigo a la vez una *honesta copulatio*, o sea una unión carnal honorable y no desbordada, la fidelidad al tiempo que una entrega sensible y desinteresada. No estamos en absoluto ante expresiones de deseos piadosos, de literatura moralizante o de utopía cristiana, sino ante un verdadero combate para hacer retroceder la práctica corriente de un amor hecho de deseo violento. Esta nueva concepción entró en la práctica de ciertos laicos cultivados. El *Manual* que Dhuoda, esposa del marqués Bernardo, dirige a su hijo Guillermo revela perfectamente este sentimiento amoroso femenino, respetuoso y tierno respecto del marido, pero ardiente ante el muchacho joven: “Yo, tu madre, cuyo corazón arde intensamente por ti, mi primogénito”. Amor conyugal y amor materno es evidente que en este caso son la misma cosa. En Eginhardo, un contemporáneo de Dhuoda, que perdió a su esposa en 836, y que acababa de escribir la biografía de Carlomagno, se comprueba aún mejor, como lo ha subrayado Stéphane Lebecq, hasta qué punto la viudedad es la ocasión que revela la profundidad de un sentimiento amoroso inscrito en toda su persona, cuerpo y corazón. En una carta a su amigo Loup, abad de Ferrières, revela este amor de dilección hacia aquélla que había sido a la vez para él su mujer, su hermana y su compañera. Dolor, tristeza, melancolía, han estado a punto de sumirlo en una depresión nerviosa, a pesar de su fe en la resurrección. Ante un análisis psicológico tan fino del choque producido por la pérdida de una mujer

bienamada, no cabe negar que el amor conyugal cristiano se viviera realmente. Ya no estamos ante el matrimonio blanco y descarnado de aquellos dos amantes que citaba Gregorio de Tours y que ha quedado referido más arriba. Tampoco ante el sueño de un monje que odiase la carne, o ante parejas como la de Melania y Pinieno, en el siglo V, que, tras haberse desembarazado de la carga de la procreación, se apresuran jubilosamente a separarse para disfrutar por fin del matrimonio místico con Dios en la plegaria monástica, sino ante hombres y mujeres que viven las dificultades y los goces de un amor físico y espiritual. Sin embargo, no nos hagamos ilusiones: con toda evidencia, se trata de casos excepcionales.

Ahora comprendemos mejor por qué la palabra amor es siempre extraconyugal durante la alta Edad Media. Ello no se debe a una influencia de los *Amores* de Ovidio sobre los autores de esta época, porque ésta es una obra entonces muy poco conocida, sino a una convicción profunda de que el amor es un impulso irresistible de los sentidos, un deseo devorador de origen divino, dicen los paganos, o satánico, afirman algunos cristianos, pero que, en cualquier caso, tiene forzosamente que ser destructor y subversivo. Tal convicción se hallaba arraigada lo mismo en las escuelas que en las mentalidades germánicas. Un ejercicio escolar, recientemente editado por Jean-Pierre Devroey, que lo ha descubierto en un manuscrito del siglo XI de una abadía belga, describe las exageraciones y los contrarios de las virtudes teologales. Lo que da este resultado: “amor, deseo que trata de acapararlo todo; caridad, tierna unidad; odio, desprecio de las vanidades de este mundo”. De modo que el amor es evidentemente lo contrario de la caridad, su negativo. Para los germanos, hay otro término que califica este impulso irracional y posesivo, la *libido*. Es siempre algo que atañe a la mujer. Como vimos, Gregorio de Tours lo empleaba ya para la pobre mujer abandonada por su marido que había sido elegido obispo, Urbicus, así como para Tetradia. En 517 el rey burgundio Sigismundo promulgó una ley especial a propósito de una viuda, Aunegilda, prometida de nuevo a un tal Fredegisclo con el visto bueno de sus padres y el suyo propio. Ahora bien, “encendida en un abrasador deseo *(libido)*, quebrantó la fidelidad prometida a la asamblea, y corrió a llevar a Baltamod no tanto sus anhelos cuanto su afrenta”. Habría merecido la muerte si la gracia real, que se concedía por la fiesta de Pascua, no la hubiese salvado. Por lo mismo, toda viuda que, “libre y espontáneamente, vencida por el deseo *(libido)* se haya unido con alguno y esto haya acabado por saberse”, pierde inmediatamente sus derechos y ya no puede casarse con el hombre en cuestión. Comportamiento que se entiende como un acto vil, indigno del matrimonio, en una palabra, como una verdadera mancha. El amor es destructor. Creencia profunda que se hallaba reforzada, como se ha visto antes, a propósito de las concubinas del conde Eulalius, por el arte secreto de los maleficios, pociones de hierbas, filacterias y otras recetas mágicas que retienen el amor del marido o provocan el del hombre que se ha querido conquistar, arte que es exclusivamente femenina. Por lo demás, ¿acaso no son las mujeres propiedad del cosmos, fuerzas infernales y nocturnas, puesto que, por influencia lunar, su ciclo es

de veintiocho días? Por eso es por lo que se apodera el terror de las multitudes cuando se produce un eclipse de luna. El mundo va a detenerse, las mujeres dejarán de tener hijos. Por eso hay que contribuir con toda una serie de “acompañamientos de ruidos” a conseguir que la luna salga de nuevo de las tinieblas. Creencias y ceremonias tituladas *vince luna*, “Luna, tuya es la victoria”, que fueron condenadas por el concilio de Leptines, en 744, aunque el clero, a pesar de hallarse bien armado intelectualmente por el opúsculo *De natura rerum*, de Isidoro de Sevilla, para explicar científicamente los eclipses lunares, se las vio y se las deseó para hacer triunfar la noción de la mujer como ser humano y no cósmico. El concilio de Leptines precisa, en efecto, que algunos creen “que las mujeres se entregan a la luna para lograr apoderarse del corazón de los hombres igual que hacían los paganos”. Para muchos, la mujer seguía siendo un misterio, tan pronto benéfico como maléfico, fuente de dicha y de desgracia, pureza terrorífica pero también impureza destructiva. Con el fin de apaciguar la angustia y a los dioses, se ofrecía a los jóvenes recién casados una copa de hidromiel, el alcohol procedente de la fermentación de la miel. Como tranquilizante, como euforizante, aquel antifiltro de amor, a la vez fuerte y tierno, tenía que proporcionarles el coraje suficiente para penetrar en los misterios de la carne. De aquí proviene la expresión tan reveladora de “luna de miel”, la inevitable fase fusional que se apodera de los cónyuges, esa impresión de coincidencia con el universo en la desaparición de uno mismo en el otro que conocen todos los recién casados jóvenes. Así quedaban exorcizados los furores del amor para que pudieran vivir otras lunas y salvar el orden del mundo.

Este largo itinerario aún pagano del cuerpo al corazón nos ha puesto por tanto de manifiesto que el desnudo era sagrado y que el lecho común era el santuario de la procreación y del afecto. Pero a este cuerpo venerado también se lo detesta; violación, castración, tortura lo amenazan permanentemente, sin contar las innumerables enfermedades físicas y mentales. Este cuerpo adorado y execrado, trabajado por los microbios y la angustia, obsesionado por la supervivencia, es el de una población joven en la que el anciano no tiene mucho sitio pero en la que ha de hacerse todo lo posible para proteger a la mujer casada en edad de procrear. El niño es en consecuencia un bien precioso a pesar de la amenaza constante de su desaparición. La parentela dirigida por el jefe de familia tiene como finalidad la protección de todos los débiles, hombres solteros, mujeres casadas, niños, esclavos, etc. Son siempre el padre y su esposa quienes deciden los esponsales de su progenitura. Los jóvenes no tienen en ello ninguna intervención, y la novia ha de ser obligatoriamente virgen para que la descendencia sea auténtica y la sangre pura. A fin de evitar una catástrofe así, se hace todo lo posible para impedir el rapto, el incesto, el adulterio y, de modo menos decidido, el divorcio. Pero la endogamia o la poligamia actuaban en sentido inverso y permitían que se produjeran horribles corrupciones, poluciones y estupros; manchas que había que purificar mediante el hierro y el fuego o ahogar en el fango y el agua. La noción de impureza golpeaba sobre todo a la

mujer, aun cuando el hombre fuera el responsable de numerosos delitos sexuales. Interpretada como la fuente y el origen del amor, como locura destructora de los sentidos, había que arrancársela al cosmos o, cuando menos, al mundo perverso, a fin de que tuviera cabida en la dignidad de una relación conyugal y maternal tierna, constructora de la sociedad. Así es como se explica el estatuto de la mujer, y de la familia en general, mediante la sacralidad del cuerpo y la exorcización de los sentidos, pero, si se quiere comprender por qué la mujer y el niño debían hallarse siempre protegidos, es preciso que expliquemos ahora el papel del hombre y la omnipresencia de la violencia privada.

La violencia y la muerte

"En estos tiempos se cometen muchos crímenes", escribe Gregorio de Tours refiriéndose al año 585, porque, como añade el biógrafo de san Leger respecto del año 675, "cada uno identifica la justicia con su propia voluntad". No se podría decir en menos palabras que la violencia se había convertido en un asunto estrictamente privado y que, si el parto representa toda la feminidad, el asesinato constituye perfectamente la virilidad. Por ello es importante desmontar aquí pieza por pieza el mecanismo que conduce de la agresividad, cualidad indispensable, a la violencia destructora y a la muerte, de los juegos inocentes, a la caza, a las trifulcas, a la paz de los cementerios y al mundo imaginario del más allá.

La educación para la agresividad

Si la educación intelectual del joven en las escuelas monásticas o catedralicias había dejado de ser, con la excepción de la enseñanza a cargo de un preceptor, un acto de la vida privada, el deporte y la caza eran aprendizajes siempre interiores al ámbito familiar. Se iniciaban por lo general después de la *barbatoria*, una ceremonia que tenía lugar tras el primer corte de barba del muchacho. La salida del vello constituía la prueba de que iba a poder cultivarse una de las cualidades fundamentales del hombre, la agresividad. En efecto, los francos sólo habían podido vencer al Imperio romano cultivando incesantemente las virtudes militares. Por lo demás, la palabra "franco" viene del antiguo alto-alemán *frekkr*, que quiere decir audaz, fuerte, animoso. Por eso, desde la edad de los catorce años y aún antes, nadar, correr, caminar y montar a caballo eran deportes aprendidos muy pronto, casi indispensables. Habría que decir inclusive saltar sobre el caballo, porque, a falta de estribo, hasta el siglo IX, cada uno tenía que tomar su propio impulso, saltar con las piernas abiertas y las manos juntas sobre la grupa del animal como hoy sobre el caballo con arzones. Para bajarse, tras haber pasado por encima una pierna, el jinete se deja caer al suelo con los pies juntos. Y muy pronto entre el hombre y el animal familiar se estrechan unos lazos muy particulares. Son a veces tan fuertes que en 793, durante un ataque musulmán a Conques, un joven aristócrata aquitano, Datus, prefirió conservar su montura que cambiarla por su madre prisionera. Si bien los enemigos le arrancaron a ésta sus senos y luego le cortaron la cabeza ante los ojos de su hijo, horrorizado ya un poco tarde. Un mismo apego se producía con respecto a la espada regalada por el

padre o por el señor después de la ceremonia de la investidura —o espaldarazo—, práctica que parece ser muy antigua. En efecto, la palabra se deriva del verbo *duban* que, en francés antiguo significa “golpear”. Una vez que el aprendizaje militar, el manejo de la espada, del arco, del hacha —aquella francisca que, bien lanzada, podía destrozar el broquel del adversario antes de la carga final— había terminado, el padre, bien lo fuera por la sangre o por adopción, hacía arrodillarse ante él al muchacho y le golpeaba violentamente en la espalda para comprobar su resistencia. La investidura —o espaldarazo— era un rito de iniciación que aseguraba que un joven ya era capaz en adelante de batirse y de matar en defensa de su parentela. Ya podían comenzar las verdaderas batallas. Los juegos, por sí mismos no parecen tener apenas importancia, a excepción del de los dados que conocían los aristócratas galo-romanos por la época de Sidonio Apolinar, a finales del siglo V, y sobre todo del ajedrez que practicaban todos los nobles celtas y germánicos porque no dejaba de ser un aprendizaje de la estrategia y de la táctica militares.

El adiestramiento más importante seguía siendo la caza, lugar ideal en que se aprendía a matar grandes animales y a apoderarse de la caza menor. Se establecía además una doble relación, de familiaridad y amistad con los animales domésticos que ayudan a cazar, y de agresividad frente al mundo salvaje inculto o no cultivado. En efecto, a partir del siglo VII, este mundo misterioso y vacío de hombres se llamó *for-estis*, de donde hemos derivado “foresta”, lo que en su sentido primitivo designa la naturaleza salvaje exterior *(for)* a la empresa humana. Para la mentalidad de los francos, a esta naturaleza no puede sometérsela más que por la violencia cuando se encuentra más al descubierto, en otoño, cuando la vegetación se aclara y los animales jóvenes no tienen ya necesidad de sus madres. Entonces se establece esa rivalidad entre el hombre y la bestia que permite averiguar cuál es la ley del más fuerte, si la de la naturaleza o la de la cultura, la del instinto o la de la inteligencia. La caza no tiene únicamente como finalidad surtir de carne a las cocinas, sino también adiestrar para la guerra, entrenar en el arte de matar. Y no deja de haber ocasiones en que el hombre es su víctima. Fue en el curso de una cacería, en 675, cuando el rey merovingio Childerico II, en el bosque de Bondy, al este de París, se convirtió de cazador en cazado: los nobles rebeldes, bajo la dirección de Bodilón, lo acuchillaron como a un ciervo, sin olvidar a la reina Bilichilda, a pesar de que estaba encinta. A la inversa Carlos el Niño (sobrenombre revelador de la precocidad de este aprendizaje), hijo de Carlos el Calvo, murió, en 864, como consecuencia de un accidente de caza, del mismo modo que su sobrino Carloman III, en 884, herido por un jabalí. En cuanto al hermano de este último, el rey Luis II, que acababa de vencer a los vikingos dos años antes, no encontró nada mejor que una caza mucho más tierna, una muchacha, que corrió a ocultarse en su choza. Olvidándose de que estaba a caballo, se precipitó al galope por la puerta y se cascó el cráneo como si fuera un huevo contra el dintel evidentemente demasiado bajo. Los placeres de la caza tenían sus inconvenientes.

Aquella guerra entre el hombre y el animal tenía la ventaja de procurar no sólo el placer de matar, sino también la intimidad con el animal doméstico cuyo instinto había de ser dirigido por el hombre. Para la caza a caballo, los galo-romanos utilizaban perros de dos tipos, los de Umbría y los molosos, tal vez el equivalente de los perros corrientes y de los dogos que agarraban a la bestia por el cuello. Los burgundios empleaban el perro de jauría, un animal rápido, el segusiavo, un perro muy apto para la persecución, y el petrúnculo, quizá otra especie de dogo. Al que robaba un perro se le condenaba a abrazarle el trasero en público, o, si se negaba a tamaño deshonor, a pagarle 5 sueldos a su propietario y otros 2 de multa. Entre los francos la multa era mucho más elevada: 15 sueldos. Por lo que hace al ciervo doméstico robado a pesar de la marca del propietario impresa al rojo sobre su piel, "valía" 45 sueldos. En efecto, esta vieja práctica céltica conocida todavía hoy como "caza a la brama" consistía en emboscar entre árboles y redes en forma de U un ciervo atado a un ramal y que, en el momento del celo, se ponía a bramar, atrayendo indefectiblemente a ciervas y a otros ciervos. Igualmente apreciadas eran las aves de presa, cuyo adiestramiento era aún más difícil. Los francos castigaban con 15 sueldos al ladrón de un halcón sobre su percha, por tanto a punto de ser utilizado, y con 45 sueldos si se trataba de un halcón encerrado bajo llave en su jaula, tanto como en el caso de un ciervo amaestrado y tres veces más que en el de un esclavo. Siempre con vistas a disuadir de tales robos, los burgundios habían dado con algo mejor: el halcón robado debía devorar cinco onzas de carne roja sobre el pecho del ladrón. De esto a hacerse saltar un ojo, no había más que un paso.

Esta pasión por la caza y por los animales de caza de montería y altanería era común a todas las etnias de la Galia merovingia y carolingia. En uno de sus capitulares precisó Luis el Piadoso que cuando un individuo no pudiera pagar una multa en metálico como *wergeld* (compensación por asesinato), sino que prefiriera pagarla en especie, era necesario dejar al margen de toda conmutación la espada y el gavilán del culpable, ya que éste atribuía tal valor afectivo a sus dos compañeros inseparables de los buenos como de los malos días, que aumentaba su precio real hasta el exceso. Como ocurría con el caballo, se trataba de objetos y de animales necesarios para la supervivencia y cuyo valor era superior a cualquier lazo familiar. En cambio, había dos armas de caza que aparecen menos valoradas por sus propietarios, por más que fueran esenciales, el arco y el venablo. El primero se utilizaba para el tiro al vuelo con el carcaj lleno de flechas. Sidonio Apolinar nos muestra a Teodorico II, rey de los visigodos (451-462), en el ejercicio de la caza de aves a caballo, pero disparando sólo con buen conocimiento y haciéndose pasar el arco preparado por un escudero que lo seguía. Asimismo, el venablo era utilizado por Avitus, un senador auvernés que había llegado a emperador romano, en 456, pero en este caso tenía que descender del caballo y, a pie, hundir el arma en el cuerpo de un jabalí, la fiera más peligrosa de cazar que existía. Estas dos armas debían de ser más baratas probablemente y más fáciles de fabricar. Pero no permitían la creación de

aquella relación de afectividad que nacía del recuerdo de los cuerpos fornidos con la espada franca, aquella maravilla de flexibilidad y de filo, o de los años pasados en adiestrar el perro fiel o el ave que jamás erraba su presa. Entre el hombre y el animal se establecía una relación privilegiada de connivencia, porque ambos eran cazadores.

Con el animal salvaje se creaba también otra, más compleja, hecha a la vez de miedo y de imitación. El lobo era entonces un animal habitual en los campos. Cuando el invierno era demasiado frío se los veía llegar a entrar, hambrientos, hasta el interior de las poblaciones fortificadas, como en Burdeos, en 585, cuando devoraron varios perros. En su capitular *De villis*, a comienzos del siglo IX, Carlomagno ordenó a sus monteros que cavaran fosas para atrapar a los lobos y, sobre todo, en el mes de mayo, a los lobeznos. El obispo de Metz, Frothario, le escribía al emperador Carlomagno, cuyos bosques había alabado: “He matado en vuestros bosques más de un centenar de lobos…”. La caza del lobo había llegado incluso a ser tan corriente que, entre las trampas que la gente ponía “en descampado”, o sea, fuera de las tierras cultivadas, había una compuesta de un aparato con un arco tendido; bastaba tocarlo para que la flecha se disparara y matase al imprudente, animal u hombre. La ley de los burgundios, con el fin de evitar este tipo de accidentes, precisaba que debía señalarse la situación de la trampa con tres marcas, una en el suelo y dos en el aire. Es evidente que el lobo aterrorizaba a las gentes y aparece tan peligroso como el jabalí, el cual, enormemente agresivo en cuanto se siente atacado, hace frente y puede herir gravemente de un buen hocicazo. Su caza es tan difícil que le cuesta 15 sueldos al que roba o mata un jabalí que otros cazadores hicieron huir. Pero nunca se hace mención de una hembra cazada. Al contrario del macho, que ataca enseguida, la hembra huye a la carrera, sin detenerse nunca. ¿Cómo hubiese sido posible que los francos no se vieran tentados a establecer un paralelismo entre estos machos agresivos y el varón, por un lado, y las hembras siempre fugitivas para proteger su progenitura y la mujer, por otro? La naturaleza animal les dictaba literalmente a los humanos sus papeles masculino y femenino, agresión y ternura, superioridad e inferioridad.

Del temor se pasaba, incluso fácilmente, al mimetismo. Después de la segunda mitad del siglo V, los aristócratas galo-romanos y el mismo pueblo comienzan a abandonar el sistema de apelación de las personas con tres nombres. Ya no adoptan más que uno sólo. Los francos hacían lo mismo y escogían nombres compuestos de dos radicales. Con mucha frecuencia, para atraer sobre el niño las cualidades del animal salvaje envidiado, el nombre impuesto identificaba al futuro adulto con la bestia: Bern-hard, oso fuerte, que ha dado Bernardo; Bert-chramn, brillante cuervo, hoy Bertrand; como también Wolf-gang, camina a paso de lobo, o sea incansablemente.

Puesto que el nombre es el hombre, los galo-romanos adoptaron poco a poco el mismo modo de pensar. El duque Lupus (lobo) tenía un hermano por nombre Magnulfus (*magnus wolf*, gran lobo) y dos hijos llamados Juan y Romulfus (lobo

romano, fina alusión latino-germánica a los orígenes de Roma). Más adelante, ante el éxito de semejante antroponimia al norte del Loira, los meridionales adoptaron a su vez poco a poco los nombres germánicos de consonancias guerreras y animalescas, incluso en el clero. Mientras que, en el siglo VI, sólo un 17% de los obispos llevaba un nombre germánico al sur de la línea Nantes-Besançon, durante el siglo VII era ya un 67% de los responsables de las diócesis los que habían adoptado esta moda. Una moda reveladora del ascenso general de la agresividad en la sociedad merovingia y, al mismo tiempo, de la generalización de la caza. Desde luego, no todos los nombres de consonancias germánicas son totems para cultos antropomórficos, y además el desconocimiento fuera de las zonas de población franca de la significación exacta de tales términos debía de ser casi general. Pero ello no es óbice para que, cuando se leen las repetidas condenas de todos los concilios merovingios y carolingios contra los miembros del clero que llevaban armas y cazaban con perros y halcones, haya de concluirse que el arte de matar se había convertido en una pasión devoradora que alcanzaba incluso a quienes no tendrían que haber sido sino unos pacíficos pastores. Desde los tiempos de la independencia, en el siglo VIII, el cuerpo episcopal de Aquitania era reputado por su habilidad en el manejo de la lanza. Si, durante el siglo IX, esta realidad se había desdibujado un tanto, sin embargo Jonás de Orleans sigue protestando contra aquellos que aman la caza y los perros de tal manera que se desprecian a sí mismos y desprecian a los pobres. “Por matar unos animales que no han tenido que alimentar, los poderosos desposeen a los pobres.” Tales criticas no debieron de conseguir gran cosa, porque la caza era a la vez un derivado y un excitante de las pulsiones agresivas. Durante el sitio de París por los vikingos, en 885, algunos defensores tenían su gavilán consigo como otros tienen hoy su pañuelo, y el combatiente más ardoroso, con casco, coraza y espada en mano, asestando mandobles mortales a los paganos, era el obispo de la ciudad, Gozlin.

Para acabar con este amor-pasión, este temor y estos miedos frente al animal, mencionemos dos últimos puntos reveladores. El artículo 36 de la ley salia preveía que, si un cuadrúpedo doméstico había matado a un hombre, su propietario habría de pagar la mitad de la composición prevista por un homicidio, y el animal se debería entregar al querellante de la parentela. Esta práctica, que fue el punto de partida de los procesos por animales durante la Edad Media, revela con toda claridad la creencia profunda en la capacidad destructiva del animal, mundo oscuro de violencia que hay que dominar. No se trata sólo de probar que el culpable es un animal para evitar que pueda sospecharse de un hombre, razonamiento de sentido común muy de nuestra época, sino de sentirse, entre hombre y animal, cómplices y autores de la misma pulsión de muerte. Es el mismo sentimiento de donde procede la práctica de los germanos de vestirse con pieles. El desagrado de los romanos ante los bárbaros no nacía sólo del hecho de que, como los burgundios, se untaran los cabellos con manteca rancia y apestaran a ajo y a cebolla, sino de que estaban “vestidos de pieles”, signo indiscutible de salvajismo a sus ojos. Ahora bien, el chaleco de piel, igual que

la antroponimia germánica, se difundió por todas las etnias. Carlomagno lo llevaba, lo mismo que cualquier campesino en invierno, sólo que —detalle significativo puesto de manifiesto por Robert Delort— con el pelo por dentro. Se pretende sin duda adquirir las cualidades del animal, pero correr el riesgo de asemejársele con la pelambre al exterior, ¿no será también correr el grave peligro de verse súbitamente habitado por él? Pero es indudable que de lo que se trataba, a la vista de este miedo, era de rebajarse al rango de la bestia, de adquirir en lo esencial sus cualidades y su arte de matar.

Mientras que la caza crea un vínculo con la muerte, la pesca, por el contrario, parece curiosamente ligada a la vida. No es que las gentes no quieran comer pescado, sino que, simplemente, la pesca no moviliza las energías. La ley salia estima que el robo de pescado es tan grave como el de los animales cazados o cazadores, pero se guarda muy bien de cualquier otra precisión. La pesca es un ejercicio demasiado pacífico como para suscitar el robo. Los guardas forestales imperiales tienen que tener el mismo cuidado de los ríos y viveros que de las redes para cazar perdices y los cotos de caza; pero los conflictos que pueden surgir de un robo o de una desviación de corriente nos son desconocidos. Quien dice pescado acaba por decir monjes. En efecto, la regla de san Benito dice así: “En cuanto a las carnes de cuadrúpedos, todos deben abstenerse en absoluto de probarlas, a excepción de los enfermos en estado de grave debilidad”. Después, el ayuno litúrgico de la cuaresma y el viernes provocó entre los laicos la imitación del comportamiento habitual de los monjes, es decir, la dieta de pescado en tales días. Lentamente, el consumo de pescado de mar se fue desarrollando hasta el punto de convertirse en más importante que el de pescado de agua dulce a lo largo del siglo X; sin embargo, en el simbolismo alimentario y social, el pescado siguió vinculado a los que lo habían lanzado, como alimento de paz, propio de hombres sin armas, los monjes, y sobre todo, a causa de sus orígenes acuáticos, como fuente de vida vinculada al mundo femenino. En una consideración-límite, la pesca se entendía como una anti-caza, como una actividad en suma envilecedora y peyorativa de la que la nobleza no podía ocuparse.

La muerte por el fuego y el robo

A la asociación caza-pesca, masculino-femenino, etc., puede oponérsele la del robo y el incendio, dos actos privados fundamentales en la escalada de la violencia. La ley salia fue redactada evidentemente por viejos sensatos obsesionados por el robo. De un total de 70 títulos, al menos 22 conciernen a este delito de cerca o de lejos, o sea, casi una tercera parte. En cambio, la ley de los burgundios no dedica a este tema más que 13 títulos de un total de 105. Gracias a detalles como éstos es posible calibrar hasta qué punto la práctica de la propiedad inmobiliaria privada era más antigua entre los burgundios y los godos en general, mientras que, para los francos, lo esencial era la propiedad mobiliaria privada; ella era la prueba de la

riqueza, el instrumento de la apariencia social. En este caso, la minuciosidad en la previsión de los delitos linda, a causa de lo puntilloso del cómputo, con una auténtica manía. Vamos pasando de los cerdos a los bovinos, de los corderos a las cabras, de los perros a las aves de presa, y encima se les añaden el gallo, la gallina, el pavo doméstico, la oca, la tórtola, y cualquier ave cazada con trampa. Vienen a continuación los robos de colmenas o de enjambres de abejas, únicos proveedores de azúcar en aquella época, y de toda suerte de esclavos, porqueros, viñadores, caballerizos, herreros, carpinteros, orfebres, etc.

En resumen, como puede verse, el legislador va desde el robo más corriente al robo más inusual. Al mismo tiempo, nos ofrece la jerarquía en valor de los diversos bienes. Es sorprendente: 45 sueldos por un vaso de miel robado, pero sólo 35 por un esclavo o un jumento; 62 y medio si el esclavo es un artesano cualificado. Sólo cuenta el valor del bien que trata de recobrarse; el valor del hombre en sí mismo no existe. El caballo de tiro, o el garañón, ambos muy apreciados, "valen" 45 sueldos, más que un esclavo ordinario. Todo parece prestarse al robo: la campanilla de una cerda o el campano del animal que guía el rebaño, la harina en el molino, o incluso un herraje de la maquinaria de la muela del molino, una red para pescar anguilas, un tonel de vino, el heno, etc. Surge así ante nuestra imaginación el cuadro de una ruda sociedad litigante donde no hay que olvidar nada, en la que la menor sustracción se convierte en una injuria personal, en la que, como ya se ha subrayado, el robo en flagrante delito lleva aparejada la pena de muerte y el robo cometido por un esclavo, ciento veinte o ciento cincuenta latigazos, la tortura o la castración, porque no puede admitirse en modo alguno la pérdida de un capital propio, por más que el susodicho individuo no valga en el mercado más que 12 o 25 sueldos.

Resultaría demasiado fácil emitir a este propósito, a la manera del clero cristiano de la época, un juicio moralizante. De hecho, se trata de regularizar las relaciones entre francos, en función de su concepción de la riqueza y de la envidia que desencadena los hurtos, a la vista de una diferenciación social ascendente que aleja cada vez más unos de otros a los guerreros primitivamente iguales y da lugar a que aparezcan unas parentelas más poderosas que otras. Una regulación tan draconiana como ésta tiene sobre todo como finalidad distinguir entre el botín y la razzia o pillaje, los robos legales a expensas del enemigo, del robo-delito, generador de guerra entre los mismos francos. Escindidos entre la guerra y la tierra, aquellos guerreros-campesinos no advierten la diferencia entre violencia exterior y robo o violencia interior. Son capaces de destriparse por una nadería. La prueba de ello está en que, entre los burgundios, los robos enumerados más arriba y que tan importantes les parecían a los francos, se califican de menores y se castigan con 3 sueldos de multa. Los únicos robos importantes son el de la reja de un arado o el de una pareja de bueyes con su yugo. Al culpable se le condena entonces a la esclavitud. Por tanto, en casos como éstos se deja sentir mucho más la importancia de la propiedad privada de bienes raíces. (Y, con mucha mayor razón, entre los galo-romanos, cuyos textos

jurídicos rebosan de problemas de límites removidos, actas de venta falsificadas, títulos de propiedad quemados, tierras invadidas, etc. Pero esto nos lleva fuera de nuestro tema, porque ya no se trata de asuntos privados, sino de asuntos ante notario.) Por otra parte, los bandidos, los ladrones, *latrones*, llamados también en gálico *bagaudes* ("los que se agrupan"), menudearon por las campiñas galas desde el siglo V hasta el X. Tales grupos marginales se veían condenados por sus robos y sus destrozos a la esclavitud o a la represión oficial y a la muerte si caían en manos de las tropas reales. Aquellos "criminales", que no temían ni los suplicios ni los castigos, hacían gravitar sobre la vida privada de todo el mundo una atmósfera de angustia e inquietud, y contribuían a hacer que cada uno se amurallara en su casa.

Si el robo se percibía como un ataque contra la persona, el incendio lo era al nivel de la comunidad familiar y de la parentela. Traumatizaba aún más los espíritus. Nada más fácil que prenderle fuego a una casa con techumbre de paja, a un vallado donde se tamizaba la sal, a un granero, a una granja, a una pocilga, a una cuadra, etc. La ley salia prevé pesadas multas para quien haya cometido actos como éstos mientras sus habitantes dormían; tendrá que pagar una indemnización por cada muerto y por cada persona que haya escapado viva del incendio. Pero como ya habrá podido advertirse, al incendiario no se le castiga en su persona. Por el contrario, la ley romana castigaba al culpable con el destierro si era un noble, y a trabajos forzados en las minas si era de condición libre. Si su intento había provocado daños graves, se le condenaba a muerte. Ahora bien, es evidente que en ambos casos se trataba del incendio por odio al vecino, porque los romanos, por su parte, diferenciaban con toda claridad entre el incendio criminal y el fuego encendido para un desbroce que se hubiese propagado por accidente. Pero hay que ir más allá en la explicación y no contentarse con situar semejante oposición en el nivel de las civilizaciones. Aquélla yace en el trasfondo de la psicología colectiva. Se percibe el fuego como un instrumento de purificación. Quienquiera que se haya visto amenazado o afectado en su propio hogar, el lugar privilegiado del fuego bueno, por un contra-fuego accidental o criminal se considerará entonces como maldito o impuro. Entre los galo-romanos, y entre los cristianos, una ciudad que arde, como Tours en varias ocasiones, Bourges en 584, Orleans en 580, o París en 585, no puede ser sino una culpable castigada por sus pecados o destruida por el demonio. Hay que encontrar por tanto un remedio, una protección. Todo el mundo se apresura a poner su casa bajo el signo de la cruz o del thau. Puede colocarse en el interior de la vivienda una imagen de san Martín o, sobre un altar privado, algunas reliquias. "En una ocasión en que la ciudad de Burdeos fue presa de un violento incendio, la casa del sirio Euphron, a pesar de haber quedado rodeada por las llamas, no se vio en absoluto perjudicada", porque había colocado en lo alto de un muro un hueso del dedo de san Sergio. Según el rumor público, si París había sufrido algunos incendios, ello fue a partir del momento en que, al hacerse una limpieza en los albañales, "se había quitado una serpiente y un lirón de bronce que allí se habían encontrado y que hasta entonces habían consagrado de algún modo la

ciudad”. Este relato de Gregorio de Tours muestra con claridad que el fuego del cielo puede ser demoníaco e incluso ctónico, subterráneo, parte integrante de las fuerzas oscuras del cosmos. Sólo se le puede detener por medio de estos símbolos tutelares de animales procedentes ellos mismos del suelo, tales como la serpiente y el lirón, que pasan una parte del año bajo tierra. Los francos compartían este punto de vista, pero no se mostraban de acuerdo con la manera de pensar de los galo-romanos sobre la culpabilidad del incendiario, por dos razones. Consideraban ante todo que si el incendiario era un homicida, ello remitía la cuestión al problema del asesinato, hecho no reprensible por sí mismo como veremos más adelante, y, por vía de consecuencia, incluían el fuego entre las manifestaciones de la agresividad masculina, una de las invenciones del hombre. No olvidemos que, en los cementerios merovingios, al hombre se le entierra a veces con su encendedor, anillo de hierro oval prendido a la cintura; abierto por un lado, se lo pasaba por los cuatro dedos de la mano y servía, cuando se lo frotaba a grandes golpes contra el sílex, para encender el fuego. En algunos casos, se encuentran sílex tallados en la mano de los muertos. El fuego encendido por frotación remitía por analogía a otro método, todavía más arcaico, llamado *nodfyr*, fuego de necesidad. Con ayuda de una cuerda se hacía girar a toda velocidad un palo de madera seco y duro contra una placa también de madera blanda y seca, con lo que, al cabo de un rato, se provocaba la aparición de un punto que empezaba a arder, luego se ponía al rojo y más tarde despedía una llama. Esta práctica se consideraba como mágica, y el fuego así obtenido, como un don de los dioses; fue condenada en el concilio de Leptines, en 744, por supuesto en vano. Que unos hombres pudieran así, armados de un fuego sagrado, entregarse al incendio explica perfectamente el temor reverencial experimentado ante ellos. Más valía no tocarlos.

En cambio, la Iglesia encontró, sin caer en la cuenta de ello verbalmente, una réplica a aquellos incendiarios intocables. En efecto, en los penitenciales se prevé siempre una penitencia para la masturbación. Muy ligera tratándose de los jóvenes, ascendía a un año para el hombre adulto y a tres años para la mujer. Ahora bien, como hizo notar el célebre psicoanalista Carl G. Jung, casi todos los incendiarios son masturbadores, y los casos que él cita prueban el parentesco profundo que media entre estas dos manifestaciones de búsqueda de un calor a la vez destructor y creativo. Los dos actos se daban por otra parte simultáneamente en el autor del crimen. El fuego brotaba literalmente del cuerpo. La causa alegada por los penitenciales para semejante interdicción es esencialmente el exceso del deseo *(libido)*, siendo más importante el de las mujeres que el de los hombres, aspecto éste corroborado también por C. G. Jung. No se establece una relación explícita con el incendio. Pero esto no impide que oscuramente se perciba como peligrosa la práctica masturbatoria, y henos aquí situados de nuevo ante el robo, acto sentido como preferentemente masculino, y el incendio, percibido sobre todo como femenino, en los orígenes sexuales de la agresividad.

Asesinato, tortura, venganza

En el gozne del sexo y de la muerte se halla la viuda. El viudo es un personaje desconocido por la sociedad de la alta Edad Media probablemente porque no existe, a causa de la sobremortalidad masculina debida a las violencias privadas y públicas. Las leyes germánicas hacen todo lo posible para impedir que la viuda vuelva a casarse, porque, como hemos visto, su *libido* es peligrosa. Por eso es preciso que posea una auténtica independencia económica. Conserva por tanto su dote y su *morgengabe*. Los burgundios tenían incluso previsto que, si sus hijos se casaban, no heredaran más que dos tercios de sus bienes a fin de que ella no cayese en la miseria. En consecuencia, la viuda puede convertirse en un personaje poderoso y dominante, tanto más cuanto que ha vuelto a encontrar la tutela de su familia. Por el contrario, si se casa de nuevo, vuelve a caer bajo el *mundium* de su nuevo marido. Los francos, en particular, obligaban al segundo esposo a pagarle a la parentela de la mujer 3 sueldos de oro. Se denominaba a esta suma el *reipus*, el oro de la madurez. Su pago demuestra que, si bien puede darse una mujer poderosa y respetada, la viuda, no es nunca totalmente libre, puesto que, incapaz de ejercer la violencia por sí misma, precisa siempre de hombres que la ejerzan en su favor. Su sexualidad dilatada y su riqueza corroborada la vuelven aún más vulnerable, atractiva y poderosa.

Golpes y heridas conducen a la muerte. En esas últimas etapas que desembocan en el asesinato, hemos de persuadirnos ante todo de que tales actos son proporcionales a la importancia de la población de entonces, y por tanto mucho más corrientes que hoy día. Cuando vemos la indiferencia hastiada de un Gregorio de Tours en sus relatos, cuando leemos las protestas aterrorizadas de Teodulfo, obispo de Orleans, y de Hincmar, arzobispo de Reims, en sus poesías y en sus sermones, se percibe con nitidez hasta qué punto la violencia era algo cotidiano. Pase todavía que se destripen los laicos, ¿pero qué decir de unos clérigos rebeldes contra su obispo, qué pensar de las monjas del monasterio de la Santa Cruz de Poitiers que maltratan a su abadesa y a su obispo, que perturban un concilio hasta el extremo de dispersarlo, reúnen “una tropa de asesinos, hechiceros y adúlteros”, y asaltan su propio monasterio? Pierre Riché cita, en el siglo IX, el caso de un obispo de Le Mans que, descontento de sus clérigos, los hacía castrar. Carlomagno hubo de intervenir y hacer deponer a semejante loco furioso. Pero se cometería un error si se atribuyeran todos estos actos a desviaciones mentales. Se trata de prácticas agresivas habituales, como el asesinato del arzobispo Foulque de Reims, a comienzos del siglo X, por instigación del conde de Flandes. Los prudentes ancianos propietarios de la ley salia desgranan toda una letanía de golpes o de heridas compensados por una multa de composición, el *wergeld*, es decir, el oro del hombre. La expresión es muy reveladora: sólo el oro puede impedir que corra la sangre. De esta manera queda previsto cada caso, desde el más peligroso —aquel en que el criminal ha intentado herir al otro con una flecha envenenada— hasta aquel en que el golpe ha sido suficiente para que la sangre cayera a tierra. Tres puñetazos suponen 9 sueldos de oro de multa; una mano arrancada, un

pie cortado, un ojo saltado, una oreja o una nariz seccionadas, 100 sueldos; pero si la mano o el pulgar cuelgan aún, la suma será inferior. Y esta fastidiosa aritmética se complica aún más, porque un índice cortado, que sirve para disparar el arco, vale 35 sueldos, mientras que el meñique sólo alcanza los 15 sueldos. Peor aún, hay quienes llegan a arrancarle la lengua al contrario “de tal forma que ya no pueda hablar”; su precio: 100 sueldos. Ya puede adivinarse la causa de semejante violencia: la venganza. ¿Por qué diablos tomarse la molestia de llevar a cabo una “operación quirúrgica” tan difícil, en medio de los alaridos del infortunado y con la ayuda de unos amigos que lo inmovilizan, sino por un deseo profundo de anular la parte del cuerpo que ha hecho daño al agresor? La venganza es un motivo que se explica tanto mejor cuanto que es más fácil que uno solo mate a otro hombre y además cuesta el mismo precio, salvo si se trata de los antrustiones y de los comensales del rey. Cada muerte violenta se codifica, en efecto, de acuerdo con la condición social del difunto, y las multas pagadas por el homicida a la familia son rigurosamente iguales para un franco que para un romano.

Sólo cuenta su categoría en la jerarquía social, si se es un hombre del rey o un simple hombre libre. Volvemos a encontrarnos por tercera vez ante esta curiosa práctica franca: la muerte para el ladrón, la multa para el asesino. Nos resulta tanto más chocante cuanto que, entre los romanos y los burgundios, todo asesino es reo de la pena de muerte. Sólo el homicidio en legítima defensa entraña entre los burgundios el pago de la mitad de la composición a la familia de la víctima, variando según su estatuto, noble, libre o de rango inferior. Es preciso proseguir en la explicación de la venganza, “la venganza de un pariente que nosotros llamamos *faide*”, como dice Reginón de Prüm.

En cuanto se producía un homicidio, el linaje de la víctima tenía el imperioso deber religioso de vengar tal hecho, bien sobre el culpable, bien sobre un miembro de su parentela. Y ésta había de hacer lo mismo a su vez. Toda la educación en la agresividad culminaba en aquellas venganzas privadas interminables que se prolongaban a veces durante siglos y de las que nos han dejado constancia desde Gregorio de Tours, en el siglo VI, hasta Raúl Glaber, en el XI. Era, en efecto, algo absolutamente afrentoso no vengar a la propia familia. Al enterarse de labios del propio asesino de que sus padres habían sido degollados, el joven Sicharius, un romano a pesar de todo, se dice a sí mismo: “Si no vengo la muerte de mis padres, no merezco seguir llamándome hombre, sino que me tengan por una débil mujer”. Y a continuación, al otro, que estaba dormido, le corta la cabeza con un serrucho. Después del asesinato de Chilperico, el rey Gontran exclama a gritos: “¡No podremos considerarnos hombres si no somos capaces de vengar esta muerte este mismo año!” Una vez más, he aquí la muerte violenta emparejada con la virilidad. Ninguna reprobación cae sobre el acto de matar. Más aún, se convierte en un hábito. “Si alguien encuentra en una encrucijada a un hombre al que sus enemigos han dejado sin pies ni manos (…) y lo remata, habrá de pagar 100 sueldos”. De la misma manera, “si

alguien quita la cabeza de un hombre que sus enemigos han clavado en una estaca sin contar con alguna otra persona (…) tendrá que pagar 15 sueldos”. Actos como éstos, que hoy nos resultan incomprensibles, eran entonces efectivamente muy graves. En los dos casos, la víctima había quedado expuesta al público en un lugar sagrado, encrucijada de caminos o estaca de un vallado, a fin de significar el cumplimiento religioso de una venganza privada. Que un tercero interviniera en estos asuntos desencadenaba otra serie de venganzas. ¡Tres parentelas se hallaban así enredadas en la misma historia! Estos asuntos eran tan complicados que la reina Brunehaut no encontró más que un procedimiento para salir de ellos: ¡hacer que sus sectarios mataran a hachazos a los miembros de dos familias víctimas de una venganza y a los que previamente había emborrachado!

Sin embargo, como ha subrayado Sylvie Desmet, existía un medio bien sencillo de interrumpir la cadena de las venganzas: la composición, el *wergeld*. Puesto que cada herida, cada persona se hallaba directamente “etiquetada” como un valor absolutamente preciso en sueldos de oro, bastaba que la parentela exigiera el precio del hombre, o el oro del hombre, y que la del asesino aceptara su pago para que se detuviera la venganza privada. En una sociedad en que la vida humana no cuenta, o sólo importa el daño sufrido, esta solución resultaba evidentemente tentadora, ya que, a la vista de las enormes sumas en juego, la consecuencia era un enriquecimiento inmediato. Pero la rapacidad quedaba con frecuencia barrida por el odio, o el temor a verse tratado como cobarde y poco hombre. La sociedad seguía sintiéndose amenazada en su equilibrio si un hombre no se comportaba como hombre. Por eso eran muchas las ocasiones en que no se utilizaba la composición y la venganza proseguía adelante con toda su violencia.

Más aún, se trataba de una obligación. Recordemos aquellos banquetes en que la gente se asociaba, en que los conjurados prestaban juramento de matar a éste o a aquél o de defender a sus camaradas en cualquier ocasión que se presentara. Los redactores de la ley salia que a fines del siglo VIII le añadieron un capítulo, lo sabían muy bien. Advirtieron la necesidad de precisar “que cuando la ley se había puesto por escrito, los francos no eran cristianos todavía. Por ello prestan juramento con su mano derecha y sobre sus armas”. Luego, aceptaron la forma cristiana de jurar. Pero el antiguo comportamiento constituido bajo el signo de la muerte no podía desaparecer rápidamente. El reflejo de la espada desenvainada siempre era posible. Este ademán estaba castigado por los burgundios, entre los cuales, sin embargo, la violencia parece haber sido menor, ya que sus leyes se referían sobre todo a cuestiones de dientes rotos a puñetazos. La mano y el arma son una misma cosa, el acto instintivo de matar al otro no hay nada que lo refrene. El reflejo y la voluntad son una sola y misma cosa, ya que, sobre todo entre los francos —y esto es algo difundido también en los otros pueblos—, la palabra y la acción son, a su vez, lo mismo. ¿Por qué? Nos lo va a demostrar el estudio de las injurias. Porque la injuria hace obligatoria la violencia.

Puede parecer irrisorio y lamentable que un legislador se rebaje a tarifar los insultos que unos y otros se lanzaban a la cara. Pero era algo que tenía que ver con el honor de cada uno, insultador e insultado. No responder equivalía a aceptar la autenticidad del calificativo infamante. Lanzar una acusación indecente constituía para un débil el único medio de envilecer y humillar a un poderoso. Todo lo cual procedía de una íntima creencia en la eficacia de la palabra. Los romanos se contentaban con castigar la injuria proferida en público.

Para los germanos, el insulto es siempre destructor, porque ataca las virtudes privadas que preconizan el ideal social y la moral pagana. En la cima del deshonor se sitúa el calificativo de prostituta: 45 sueldos. Volvemos a encontrar aquí la obsesión por la pureza de las mujeres, que en ningún caso puede ser motivo de sospecha. A continuación vienen, en un orden muy revelador pero sólo con 3 sueldos de multa, numerosos insultos que desacreditan a los hombres. Sólo la acusación de pederastia lleva consigo 15 sueldos de multa. Le sigue inmediatamente el término *concagatus*, que no hay forma de traducir si no es mediante el viejo adjetivo medieval de “conchié”. La asociación por proximidad de estas dos injurias revela hasta qué punto, en un mundo a la vez guerrero y rural, el homosexual masculino ha dejado de ser el honorable espadachín antiguo y se ha convertido en un innoble “lame-culos” impuro. En el fondo, toda sexualidad ha de ser pura incluso en la intimidad. Por lo que hace a las virtudes reclamadas, se trata ante todo de la rectitud, puesto que los otros insultos se refieren al hecho de haber llamado a alguien zorro, traidor y chivato, y luego del coraje físico, ya que es innoble proclamar que uno ha abandonado el broquel en el campo de batalla para poder huir o llamarlo liebre. Volvemos a toparnos aquí con la connivencia respecto del mundo animal y sus vicios.

Todo este panorama de la imaginación injuriante es la prueba de una mentalidad pre-lógica individualista, en la que el odio es creador de males, y el inconsciente colectivo segrega sentimientos que engendran la destrucción de la honorabilidad del otro. Que la palabra pueda resultar funesta, nadie puede negarlo, pero, según las gentes de la Edad Media, hacía algo más, llevaba a cabo una verdadera trasmutación psicosomática. Por tanto, la réplica era forzosa y la violencia inevitable.

El temor a los muertos

He dejado a un lado hasta ahora el insulto más mortal, el que tiene que ver con las potestades subterráneas y nos hace entrar en el mundo del más allá. “Si alguien llama a otro servidor de las brujas o portador de un caldero de bronce en el que las hechiceras hacen sus mejunjes (…) tendrá que pagar 62 sueldos y medio.” “Si una ‘strige’ (bruja) devora a un hombre, pagará 200 sueldos.” Las brujas que tenían que matar a un hombre para hacer sus adivinaciones en un caldero, eran en efecto particularmente temidas. Vinculadas a los poderes infernales, como la sacerdotisa de la crátera de Vix, anunciaban el porvenir mediante la sangre humana esparcida por las

paredes interiores del caldero. Se las llamaba chupadoras de sangre y caníbales. La mujer creadora de vida podía ser por tanto al mismo tiempo dadora de muerte. Se revela aquí toda la ambigüedad de la actitud franca y pagana ante la muerte. Nadie debe temerla, pero aquellas que conocen sus misterios dan miedo. Lo mismo que el sexo, la muerte forma parte del ámbito de lo *sacrum*. Suscita temor y estremecimiento, porque nunca se sabe el mal que los muertos pueden hacer a los vivos, pero, al mismo tiempo, es necesario matar para vivir, como lo prueba la práctica de los sacrificios humanos todavía en vigor durante el siglo VI entre los francos, y sobre todo porque la guerra constituye una obligación para la supervivencia de la tribu.

El ritual de la muerte es por tanto el del alejamiento, el de la distancia del temor y el respeto. Los vivos crean entonces un mundo de los muertos aparte, el cementerio, que, en la época merovingia, se halla siempre lejos del poblado y de los lugares de habitación. La práctica romana era por otra parte idéntica, ya que las tumbas se sucedían unas a otras a lo largo de sus vías, fuera de los muros. En cambio, los germanos hicieron desarrollarse unos cementerios rurales de un tipo muy particular. Se hallaban situados, a ser posible, en semipendiente en la vertiente sur de una colina y cerca de una fuente, o incluso en los aluviones de un torrente, o entre las ruinas de una villa galo-romana. Las tumbas se separan en hileras, con orientaciones diversas que pueden también cambiar de un siglo a otro. Esta costumbre se difundió muy pronto de norte a sur. En tierra de francos, el cadáver se depositaba con frecuencia desnudo en el suelo, rodeado a veces de piedras cortadas en forma de arcón, que, al sur del Loira, adoptaba en la mayoría de los casos el aspecto de un sarcófago de piedra o de mármol. Los ataúdes de madera con herrajes se usan también no raras veces. Hay casos en que a los niños se los entierra en grupo, cerca de las tumbas de sus padres. Primitivamente, era general la incineración. Todavía durante los siglos V y VI es practicada en algunos cementerios del Norte, de origen sajón o franco. Tenía esencialmente como finalidad impedir que los muertos regresaran para atormentar a los vivos. Por la misma razón se plantaban a veces arbustos espinosos sobre la tumba, a fin de fijar al muerto en su mundo. Entre los francos, se colocaba un poste o una estela en forma de puentecillo.

Todo estaba previsto, por tanto, para la creación de un mundo privado de los muertos, y la generalización de la inhumación, incluso antes de la difusión del cristianismo, acentuó este carácter. El cementerio rural reproducía el mundo endogámico de la aldea. En la totalidad de los casos, se enterraba al difunto debidamente vestido. De todo ello, en el caso de los pobres, no ha sobrevivido otra cosa que las humildes hebillas de cinturón, o bien, desde fines del siglo VII, los pequeños broches de gancho que ceñían la mortaja. A otras gentes se las enterraba con sus utensilios, en particular a los herreros; por ejemplo el de Hérouvillette, que ha sido encontrado con todos sus instrumentos. El “fèvre”, como se decía en la Edad Media, conocía el arte de dominar el fuego y de plegar el hierro a sus misteriosos

conocimientos. Por eso se le consideraba como un ser aparte en la aldea, cuasi-brujo a la vez que curandero. También él tenía un pie en lo sagrado, y por tanto un lugar aparte en el cementerio. Otros, en pequeños grupos, eran enterrados con sus armas (espada, “scramasaxe” —especie de cuchillo largo y de un solo filo—, lanza, broquel), y todo su pequeño utillaje doméstico (peine, pinza de depilar, encendedor, etc.). Las mujeres, a su vez, partían para el más allá con sus joyas, collares, brazaletes, zarcillos, fíbulas redondas o arqueadas, largos alfileres para el pelo, una bolsa llena de monedas de oro, herretes de plata en que acababan las correas que mantenían apretadas las bandas de las polainas, etcétera. Las tumbas principescas, como la de Hordain, en el Norte, o la de Aregonde, en Saint-Denis, son a veces de una riqueza extraordinaria. Por ejemplo, una mujer de la familia del duque Gontran Boson fue enterrada “con joyas de gran valor y gran cantidad de oro”. Acompañados de sus objetos familiares, los muertos pasaban de esta manera de su vida privada a su muerte privada, aunque se hallaban separados de los vivos por una frontera invisible.

A través de las múltiples prácticas funerarias de la época merovingia, es posible, en efecto, percibir la ambigua relación entre vivos y muertos: distancia y acercamiento a la vez. Es preciso ante todo que el muerto esté bien enterrado y sea autónomo en su propio mundo. Una media docena de tumbas al norte del Sena revelan la presencia de caballos sacrificados y enterrados cerca del difunto. Se trataba de Sleipnir, el animal dedicado a Wodan, un símbolo solar, el servidor del dios de la guerra que volvía a conducir a la tierra a los muertos un día al año, el 26 de diciembre, con ocasión de la fiesta de Jul. Excepcionalmente, era un ciervo, símbolo de la realeza, el que acompañaba al muerto en su tumba. Para que todos estos muertos se quedaran en su sitio, había numerosos talismanes y filacterias que proveían al difunto de un arsenal mágico: collares de perlas de ámbar, pendientes de bolas de cristal, colmillos de jabalí, caninos de oso. Las piedras raras tenían virtudes tutelares, alejaban a los demonios; los dientes de animales salvajes poseían poderes de conservación de las fuerzas personales. Hemos de añadir aún saquitos con cabellos o uñas, portadores de energía vital puesto que siguen creciendo después de la muerte, y a veces, ya bajo la influencia del cristianismo, reliquias. Sucedía también que el óbolo de Caronte, aquella moneda colocada en la boca del muerto a fin de asegurar el pago de su travesía en barca de la laguna Estigia, se reemplazaba después de su desaparición por una hostia, a pesar de las prohibiciones de la Iglesia. A veces se depositaban a los pies del difunto algunos vasos de cerámica, copas o frascos de cristal, como una invitación al consumo de alimentos terrestres en el viaje hacia un más allá sin fin. Ofrendas alimentarias que han sido encontradas en algunos casos por los arqueólogos. Consistían en carne, gachas o avellanas. Se acompañaban también de los símbolos de la virilidad: varas de avellano, sílex tallados (ya más arriba se ha visto por qué) y de la femineidad: conchas marinas, cuya cavidad blanca y rosa se asimilaba a una vulva. En resumen, el muerto comía, luchaba o amaba como un vivo. Su vida era un doble material de la de un vivo. Se hacía todo lo posible para

mantenerlo tranquilo en su mundo. Algunos casos particularmente peligrosos se exorcizaban de forma cruel: a los niños que habían nacido muertos se los empalaba, porque el inocente no podía permanecer bajo tierra: tenía tendencia a ascender hacia la superficie en dirección del cielo y a hacer reproches a los vivos por no haber vivido. A otros, tal vez brujos o criminales, se los clavaba al fondo de su ataúd, mutilados, decapitados, o bien rodeados de un círculo de carbón de madera purificador.

Decir temor al muerto es decir también intento de amansamiento. Las vidas de santos y la arqueología prueban la existencia de casos de embalsamamiento con mirra y áloe. El cuerpo de la reina Bilichilda se encontró en Saint-Germain-des-Prés con una almohadilla de hierbas aromáticas bajo la cabeza. Pero es evidente que prácticas como ésta eran sobre todo patrimonio de las familias ricas. Los demás prestaban a los muertos cuidados más prosaicos y que se hallaban esencialmente destinados a asegurarse a sí mismos, a hacer triunfar la vida sobre la muerte de otro modo que el de darle al cadáver la apariencia de la vida. Se conducía en cortejo el cuerpo desde la aldea al cementerio, depositado sobre unas parihuelas, con un velo o pañuelo sobre el rostro para no ver sus ojos y correr así el riesgo de una maldición; se lo transportaba a la altura de las rodillas, a fin de que no escapara a la atracción del mundo subterráneo. Luego, los parientes acudían a intervalos regulares a celebrar banquetes funerarios sobre su tumba. Las excavaciones arqueológicas han hallado en ocasiones sus detritus, y los concilios, como el de Tours, en 567, protestaban contra esta práctica: “Hay quienes, continuando con los antiguos errores, llevan de comer a los difuntos por la fiesta de San Pedro (22 de febrero) (…) y comen ellos mismos legumbres secas ofrecidas a los demonios”. Tales banquetes funerarios estrechaban los lazos familiares y tranquilizaban a los muertos mediante aquella comunión alimentaria. Sus vestigios perdurarán hasta el siglo XI. A todo ello se añadían a veces veladas, danzas y cantos nocturnos para conjurar a los muertos. De esta manera, gracias a estas prácticas de distanciación y amansamiento, podía comprarse y obtenerse la paz de los cementerios, y suprimirse la angustia de los vivos.

Pero era preciso adoptar aún una última precaución: impedir eficazmente que los vivos violaran las tumbas. La práctica era ciertamente corriente, ya que han sido innumerables los arqueólogos que han sufrido una decepción al descubrir sepulturas ya profanadas, y son muchos los sarcófagos que se ven hoy en los museos, rotos o con agujeros por donde penetraban manos hábiles que despojaban al cadáver de sus armas y joyas. Estas profanaciones eran las más de las veces contemporáneas de la inhumación. Gregorio de Tours cita numerosos ejemplos de ellas, de los que el más conocido es el de la pariente de Gontran Boson, enterrada en la basílica de Metz, “cuyos sirvientes se introdujeron en ella, cerraron las puertas tras ellos, y sustrajeron y se llevaron consigo todos los adornos que pudieron encontrar sobre el cuerpo de la difunta”. Ahora bien, este género de delitos tenía, de acuerdo con la mentalidad de la época, dos consecuencias catastróficas. Por una parte, el individuo despojado perdía

su condición. Por otra, regresaba por las noches a atormentar a los vivos. Aquí está el origen de los fantasmas nocturnos, que no son sino muertos descontentos que siguen como un cortejo vociferante a Diana y a sus perros, entre los galo-romanos, o a Holda, entre los germanos. Es también el origen del tema folklórico de la caza fugitiva. A fin de acabar con semejantes pesadillas, había que castigar severamente a los impíos que bajo los impulsos de la rapacidad no temían a la muerte. Había algunos que despojaban el cadáver antes incluso de que fuera inhumado; otros, después. “Si alguien ha abierto la tumba de un hombre ya enterrado y la ha desvalijado, quedará fuera de la ley hasta que acepte el pago de una compensación a los parientes del difunto. Mientras tanto, que nadie le dé pan ni le otorgue hospitalidad. Que pague a los parientes, a la viuda o a algún deudo (…) 15 sueldos. El autor de semejante crimen abonará 200 sueldos”. La primera cantidad iba a parar a la parentela; la segunda, al representante del rey. Este crimen lesiona por tanto no sólo al muerto, sino también a la parentela. La solidaridad prosigue más allá de la muerte, y se comprende así mejor que los deudos se sintieran acometidos por el terror una vez que uno de los suyos hubiese sido así despojado. Pero el término de violación es más riguroso. Ya hemos visto más arriba que este crimen cometido por un hombre o una mujer era, lo mismo entre los romanos que entre los burgundios, una causa de divorcio. La connotación sexual del término, que exhala como un olor de necrofilia, sugería ciertamente que el culpable se había vuelto impuro. Era un acto que se entendía como un verdadero adulterio con la muerte. No cabía contacto alguno entre el sexo y la muerte, entre dos tabúes. Se hubiera visto completamente alterado el orden del mundo. De la misma manera, la última morada tenía que ser estrictamente personal: el contacto entre dos muertos engendraba por tanto desorden y tormentos para los vivos: “Si alguien coloca un hombre muerto sobre otro en un ataúd o en un sarcófago (…) tendrá que pagar 45 sueldos”. El rey Gontran extendió la condena a quienes hicieran lo mismo en una basílica funeraria simple o en una basílica que contuviese reliquias de algún santo. La batalla por conseguir la aplicación de esta ley debió de ser muy áspera, porque algunas excavaciones arqueológicas han revelado en ocasiones casos de doble y triple inhumación en las sepulturas. La intimidad de una tumba no siempre resultaba por tanto fácil de conservar. En definitiva, se trata de un conjunto de prohibiciones más estricto que el relativo al mismo matrimonio, porque tiene a la vista categorías a la vez públicas y privadas, el enterramiento y la muerte, el estatuto social y la tumba, mientras que, con respecto a la sexualidad, es más hacedero atar a la mujer dentro de unas reglas precisas. En cambio la tarea de encerrar a un muerto… La duda podía subsistir tanto más cuanto que el muerto era invisible.

Así mismo, hay que subrayar en esta cuestión la acción de la Iglesia, que intentaba convertir la muerte en algo público a fin de suprimir la angustia de las manifestaciones infernales y hacer de un momento y un estado como los del fallecimiento un tránsito hacia otra vida, un acto de esperanza. La época del gran

cambio parece haber sido la segunda mitad del siglo VII. Los últimos hipogeos y mausoleos privados desaparecen hacia 750, mientras que los cementerios instalados en la periferia del terruño campesino se desplazan hacia la iglesia parroquial. El cementerio empieza entonces a rodear el templo. El ejemplo más antiguo y fechado con más seguridad —entre 650 y 700—, parece ser el que ha descubierto Claude Lorren en San Martín de Mondeville, en Normandía. Su modelo fue sugerido por las basílicas funerarias suburbanas de después del siglo VI. El enterramiento junto a los cuerpos santos y el altar principal creaba una proximidad y una promesa de salvación que las viejas prácticas paganas funerarias eran totalmente incapaces de procurar. Al mismo tiempo, las tumbas tenidas por privilegiadas, consagradas a un personaje importante, príncipe o caudillo guerrero, abandonaban la suerte del común de los mortales para reagruparse bajo el pavimento de las iglesias o bien en iglesias particulares. De esta forma, la muerte pasaba a ser pública. Los fieles ofrecían sus plegarias con los pies sobre sus deudos. El mundo de los vivos y el mundo de los muertos no formaban más que uno solo, separados únicamente por la frontera simbólica del pavimento, en el interior de un mismo espacio sagrado. La angustia de la muerte privada se desvanecía ante el sosiego de la muerte pública, aun cuando, en cada entierro, las mujeres continuaran llorando desgarrándose las mejillas con sus uñas y arrancándose los cabellos para apaciguar al muerto. De hecho, acababa de pasarse una página definitiva de la historia de la muerte, y los arqueólogos del siglo XX, en busca de aquella mezcolanza de vivos y muertos en el santuario lugareño que duró hasta el siglo XVIII, hace tiempo que han desistido de dar con un gran cementerio carolingio. Los millares de esqueletos alineados en las necrópolis merovingias están ahora apilados a la sombra de los huertos parroquiales. La muerte se ha integrado con la humanidad.

Lo imaginario del más allá

Correlativamente, esta lucha contra los terrores de la muerte engendra un mundo imaginario individual de tipo profético o escatológico. El más allá tiende a convertirse en una categoría mental siempre presente, y el clero trata de desarrollar una imaginación religiosa que transmute los terrores de aquí abajo en temores por la vida eterna. Del mismo modo que desplaza la muerte exiliada en una tierra sin cultivar hacia un suelo bendecido, cada pastor aspira a transferir fuera del presente, hacia un futuro unas veces próximo y otras lejano, la inquietud y el miedo ante el mundo que se detiene. Una solución así tenía la ventaja de hacer aplicarse las energías humanas, no ya a la consolidación de un cosmos amenazador, sino a la transformación de un hombre que se preparaba para la vida eterna. La visión escatológica, acto de un autor privado, difundida en público por la predicación o por el libro, tenía entonces consecuencias privadas importantes a causa del choque que suscitaba en el psiquismo individual. En este aspecto aquélla contribuía a la creación

de un nuevo ámbito imaginario. Ya en el siglo VI algunos dirigentes inspirados habían intentado, en vano, anunciar un mundo nuevo. Pero, a finales del siglo VII y comienzos del VIII, hay numerosas visiones que se han propuesto responder a la angustia de los tiempos presentes ligada a la crisis de la monarquía merovingia y a los progresos del Islam en el mundo mediterráneo. Los momentos de crisis de civilización son en efecto siempre favorables a la aparición de individualidades místicas que hacen cristalizar los temores y las esperanzas secretas de las gentes. Efectivamente, unas son pesimistas, y otras optimistas. No voy a citar más que dos ejemplos, la visión del monje Baronte y las de la monja Aldegonda.

El primero es un noble franco convertido que, en el curso de su viaje al más allá, sufre los reproches de los demonios "por haber tenido tres mujeres, lo que no le estaba permitido, así como de haber cometido otros adulterios". Este antiguo funcionario había practicado por tanto la poligamia y el concubinato, y seguía teniendo estos pecados sobre su conciencia. En su retiro monástico de Méobecq, en Berry, había tenido en espíritu, antes de 678-679, una anticipación de la vida eterna mediante un viaje al infierno y al paraíso. El infierno no es ya subterráneo, como en el paganismo. Se halla en algún lugar en el espacio, fuera de nuestro mundo. Imposible por tanto que los muertos regresen para atormentar a los vivos. Además, los condenados no pueden escaparse de allí: "Hay miles de hombres que gimen con tristeza, atados y agarrotados por los demonios que rondan como abejas en torno de su colmena (…) aplastados por los suplicios, mientras emiten prolongados alaridos". Los diablos son negros. Desgarran a sus víctimas con uñas y dientes para devorarlas mejor. Es evidente que la angustia se ha desplazado fuera del presente. Por medio de la descripción aterradora de la suerte que aguarda a los pecadores y el choque mental provocado por estas imágenes, Baronte espera dar lugar, como en su propio caso, a la transformación interior de la conversión. Luego, acompañado por el arcángel Rafael, atraviesa tres puertas y llega a la cuarta, la del paraíso, guardada por san Pedro. Pero éste le impide la entrada. No ha llegado aún el momento. El viaje por el mundo imaginario desemboca así en una dicha indecible que hay que merecer. La angustia del infierno tiene, pues, como finalidad, utilizar la espera para transformar el presente y forzar así las puertas de un futuro misterioso. La imaginación solicitada por el más allá le deja el puesto libre al realismo de lo cotidiano, a la aceptación de la historia, que el paganismo rechazaba. No olvidemos en efecto que el cosmos pagano, sin origen ni fin, era presa de fuerzas perpetuamente renovadas. Mediante el azote del temor a la condenación, más adelante y no en el tiempo presente, el visionario prolongaba la imaginación de cada uno más allá de la pesadilla sin cesar reiniciada, primavera, verano, otoño, invierno, nacimiento, crecimiento, cosecha o *razzia*, muerte, y, de golpe, hacía añicos el mito pagano del eterno retorno gracias a la visión de un tiempo lineal irreversible.

La visión pesimista, obra de un hombre, se dirigía sobre todo a aquellos niños grandes, a aquellos perpetuos jóvenes que formaban la sociedad merovingia. Como

gentes violentas que eran, no podían comprender una pedagogía que no fuese la del castigo corporal. La visión optimista, en cambio, obra de una mujer, se dirige a otro público y cultiva otro tipo de mundo imaginario. Aldegonda, joven noble, había rechazado en numerosas ocasiones el matrimonio. Había acabado por imponer su voluntad a sus padres y fundado un monasterio en Maubeuge, donde moriría en 684. Tuvo allí doce visiones, que relató a sus monjas, para su edificación espiritual. Mientras que Baronte utilizaba las angustias de las mentalidades paganas respecto del cosmos, Aldegonda echa mano de lo imaginario sexual pagano a fin de romper su dilema: destrucción o procreación. Pero lo hace asimilando el itinerario amoroso de la criatura hacia Dios al de las relaciones entre el hombre y la mujer. En un estilo muy personal que no deja de recordar al del *Cantar de los Cantares*, describe en términos muy concretos, en numerosos cuadros, la búsqueda del Ser amado que lleva a cabo la mujer. Viene luego, en la sexta visión, su encuentro embriagador, y después la pérdida súbita del Otro tras una dicha inefable. A continuación se describe una escena de noche oscura, en la que Aldegonda anuncia claramente a Teresa de Ávila, escena que le proporciona la ocasión de poner de manifiesto la imposibilidad del amor y su fracaso inevitable ante la singularidad del Otro. A las esferas luminosas que alumbran su monasterio les suceden la sed, la palidez, la aflicción, el fuego devorador, el horno ardiente y la tentación de renunciar a semejante búsqueda. Pero, de súbito, aparecen los reconocimientos y las bodas definitivas con el esposo celeste, la aceptación libre, tras el sufrimiento; la pulsión primitiva se ha transformado en una aceptación de un ser amado totalmente distinto de aquel que había aparecido al comienzo. Este optimismo, que proyecta la tierra en el cielo, es el de una pedagogía que sitúa en el interior del matrimonio lo que causaba su muerte: la pasión amorosa. Lo que era temor se convierte en constructivo, a condición de pasar por la muerte de sí mismo, de sus propias pulsiones. Esta visión de lo imaginario nupcial es por tanto exactamente lo inverso de la otra. Baronte se contentaba con utilizar el temor a la condenación para obrar bien y obtener la salvación. Aldegonda traspone el amor-pasión a un amor de libertad, respuesta a otro amor de salvación. No hay ni que decir que evidentemente se trataba del patrimonio de una exigua minoría, por no decir de unos pocos individuos, pero que unas cuantas imaginaciones personales pudieran ampliar su campo de investigación mental hasta alcanzar tamañas dimensiones demuestra que se ha llevado ya a cabo la aculturación del cristianismo. La vida privada acaba de adquirir una nueva dimensión, mi relación con el más allá, mi salvación, mi pérdida o mi realización definitivas.

La literatura visionaria fue abundante durante la época carolingia. Lo sobrenatural se percibía en aquel entonces como omnipresente.

Los sueños premonitorios, las descripciones de suplicios infernales o de entradas gloriosas en el paraíso se multiplican y difunden fuera de los monasterios. Muchas de ellas, por no decir la casi totalidad, se hallan en la línea pesimista de Baronte. Son visiones que se refieren casi exclusivamente al castigo de los grandes. Por ejemplo,

conocemos al menos tres de ellas con ocasión de la muerte de Carlomagno que tratan de la eventual condenación del emperador si no se hacen oraciones para que lleguen a perdonársele sus pecados sexuales —probablemente se aluda a sus numerosos concubinatos que entonces se tenían por incestos—. El más allá carolingio es tan realista como el de la época precedente; animales feroces que devoran a los condenados por donde han pecado, dragones que arrojan fuego, hornos de pez, de azufre, de plomo derretido y de cera. En una palabra, todo un arsenal de purificación al servicio de los visionarios y que nos revela así las obsesiones de cada uno. Obsesiones que emergen en lo esencial, como después de 675, de un fenómeno de conciencia desdichada, a la vista de las guerras civiles y de los desastres ante los vikingos, y que se multiplican a partir de los años 830-840. La opinión común se halla ahora persuadida de que la catástrofe no se debe al desconocimiento de las leyes del mundo sino a una llamada indirecta del más allá. Cielo y tierra se hallan en comunicación. El sexo y la muerte han aparecido bajo otra luz: ¿no serán acaso obstáculos para la futura felicidad del hombre?

Ahora estamos ya en posesión de la respuesta a la pregunta planteada en el capítulo precedente. La inferioridad de la mujer y del niño se deben a la omnipresencia de la violencia privada. Esta última resultaba imprescindible en un país en que la naturaleza incomprensible amenazaba constantemente al hombre. Éste creía que en la feroz lucha por la vida a la que se entregaban los animales podía descifrar una invitación a cultivar la agresividad, en lo tocante al hombre, y a proteger la fecundidad, en lo tocante a la mujer. La caza constituía por tanto el momento privilegiado para asimilar las leyes de la supervivencia, reducidas prácticamente a una ley única, la del más fuerte. Consecuencia natural, el robo, afirmación de sí mismo, y el incendio, compensación del yo, forman parte de una agresividad ininterrumpida cuyo origen sexual pasaba inadvertido. En efecto, la ley de la supervivencia imponía la venganza como un deber religioso a fin de mantener la estirpe. La sangre debía correr a cambio de quien tenía que perpetuarse. La muerte era una necesidad temida porque enviaba al individuo al mundo subterráneo, un mundo con sus leyes privadas que las prácticas funerarias no debían transgredir. De modo que había un vínculo profundo que unía la violencia, el sexo y la muerte. La violencia era normal, incluso forzosa. En cambio, el sexo y la muerte eran tan temidos que había que delimitarlos a base de prohibiciones.

La imaginación pagana confirma con sus fobias ante los insultos que sólo una sexualidad de pureza de sangre, o un coraje físico hecho de rectitud pueden hacer retroceder una muerte funesta. La sangre no debe mancharse ni chuparse, sino simplemente derramarse. Por el contrario, el traspaso de los cementerios a la cercana iglesia, al convertir a la muerte en pública, trata de desembarazarla de sus tabúes. La imaginación cristiana puede así responder a la angustia que rodea el sexo y la muerte desplazándola hacia el más allá. Para esto, las visiones utilizan, o bien una pedagogía pesimista moralizante, o bien una perspectiva optimista mística. Sólo que, la

violencia, el sexo y la muerte adquieren así, de golpe en la vida privada de cada uno, una coloración completamente distinta. De las manifestaciones exteriores de la vida privada, nos es preciso pasar ahora a las creencias interiores. ¿En qué se convierte lo sagrado?

Sagrado y secretos

El peso de la violencia, el temor del sexo y de la muerte suscitaban en todo el mundo una sorda culpabilidad. Entonces remitían a las relaciones personales con lo sagrado. La relación individual con la esfera divina se convierte en efecto en preeminente cuando el cristianismo triunfa sobre el paganismo. La intimidad y la interioridad se transforman en categorías mentales con un contenido nuevo. Lo sagrado pagano, en manos de la Iglesia, la escritura, el clero y el escriba se convierten en los agentes fundamentales de estos nuevos comportamientos interiores y en mediadores entre el hombre y Dios, en portadores o reveladores de los secretos de cada uno en una ambigüedad grávida de continuos replanteamientos.

Después de 391, el cristianismo ocupó, en Galia y en Occidente, el lugar del paganismo como religión de Estado. Denunciada por los santos taumaturgos, condenada por los padres conciliares, la práctica religiosa pagana tiende constantemente a reducirse a privada, y aun a volverse cada vez más oculta. Lo sagrado pagano intentará refugiarse en los cultos nocturnos, la adivinación, la magia, el folklore, o, mejor aún, se dejará revestir de una capa cristiana. Entiendo aquí por sagrado una amalgama de poderes cósmicos que enlazan mundo y hombre, y que pueden utilizarse lo mismo de manera benéfica que de forma maléfica por y a favor del demandante, mediante prácticas rituales eficaces por sí mismas, de acuerdo con el principio de un intercambio riguroso de dones y contra-dones. Con la desaparición de los cultos oficiales, sobre todo a partir del siglo VIII, después del concilio de Leptines, en 744, que hizo clausurar probablemente los últimos templos rurales, los *fana*, la fe pagana reducida a los ambientes campesinos sufrió una cristianización cada vez más fuerte gracias a los penitenciales, textos que orientaban la labor de los confesores. Pero, si bien son textos más adaptados a los objetivos planteados, si se los compara con los redactados durante el siglo VIII, se advierte que penetran muy poco en una mentalidad como aquélla, hecha de temor y de angustia.

Supervivencia de lo sagrado pagano

En efecto, puede decirse que las lamentaciones de los obispos y los clérigos a causa de la persistencia de las prácticas paganas son constantes, y esto hasta el siglo X cuando menos, con mucha más razón cuando se trata de regiones como el norte de la Galia, Frisia o Sajonia, recientemente conquistadas. Hay un conjunto de prácticas

privadas que se mantiene casi intacto, y, durante más de cinco siglos, sin tener en cuenta las fiestas públicas paganas como la del día 1 de enero, que sobrevivió durante mucho tiempo. La angustia por el futuro perpetúa la tradición de la adivinación romana o germánica. Una corneja que vuela graznando a la izquierda le anuncia al viajero que su desplazamiento será afortunado. Unos granos de cebada arrojados sobre las cenizas calientes del hogar y que empiezan a saltar por el aire significan un gran peligro. El estudio atento de los estornudos o de los excrementos de caballos y bueyes permite detectar, por medio de las emanaciones de sus fuerzas, cuál será la buena o mala fortuna de la jornada. La adivinación puede asociarse también con la evocación de los muertos. Los adivinos se sentaban por la noche en una encrucijada sobre una piel de toro, con el lado sangriento vuelto hacia el exterior para que los demonios se vieran forzados a salir del suelo en un espacio sagrado constituido por el cruzamiento de los caminos. En medio del silencio nocturno, recibían misteriosas comunicaciones de los espíritus de los difuntos, lo que les permitía prever la solución de tal o cual conflicto o la causa de una catástrofe. Esta vieja práctica gala y céltica la reseña todavía Burchard de Worms en 1008-1012. El mismo autor alude también a la larga supervivencia de la utilización de las mujeres como médiums. Las *filida* celtas pasaban por ser capaces de adivinar e interpretar oráculos sobre batallas futuras. Entre los germanos, tenían en su poder las escrituras rúnicas que los vikingos seguían utilizando aún durante los siglos IX y X. La palabra *rune* quiere decir “secreto”, pero también “tierna amiga”. La asociación entre el secreto, la mujer y el misterio de la escritura revela hasta qué punto el sexo femenino encubre riquezas desconocidas. Cada letra era un receptáculo de los secretos de los dioses. La rune *y* significaba: riqueza, favor; *n*: miseria, infortunio; *t*: victoria; *j*: buena cosecha/año rico. Grabadas en palos, se sacaban al azar por una mujer. Incluso después de la cristianización, se las seguía considerando eficaces. Más aún, esta práctica se había cristianizado hasta el punto de considerársela a veces como lícita. Se la llamaba *sortes sanctorum*, las suertes de los santos.

De 46 penitenciales conocidos, 26 hablan sin dar muestras de desagrado de un tipo de adivinación que consistía en que un niño o un clérigo abría al azar la Biblia y leía la primera línea que saliera, que de esta manera adquiría la categoría de una auténtica profecía. Gregorio de Tours cita numerosos casos de la misma. La aventura del pretendiente Gondovaldo, con su trágico desenlace en Saint-Bertrand-de-Comminges, en 585, había sido predicha por otro procedimiento, la interpretación de una catástrofe natural. Izado sobre el pavés, aquel escudo llevado sobre las espaldas de los guerreros, faltó poco para que el nuevo rey cayera al suelo. Además, había tenido lugar un temblor de tierra y aparecido una columna de fuego, sobre la que brillaba una estrella. El conjunto de tales fenómenos no podía anunciar otra cosa que su muerte violenta. Así pues, la predicción del porvenir hecha mediante los dos métodos, el pagano y el cristiano, supone siempre un temor ante una fatalidad querida por Dios o por los dioses. En ambos casos, la libertad del hombre se reduce a la nada.

Le es preciso por tanto hacerse con el control de los poderes sagrados que detentan el secreto que tanto le interesa personalmente. Además, y esto es nuevo, el libro, y todo cuanto está escrito en general, se convierte en esta civilización de tradición oral en un objeto misterioso y sagrado. Los libros santos se integran así en el mundo del temor, y hasta los textos escritos ordinarios adquieren una tonalidad de mensaje del más allá. La última manifestación de este estado de espíritu se subraya con el *Domesday Book*, de nombre revelador —“el libro del Juicio final”—, promulgado por Guillermo el Conquistador en 1086. En realidad se trataba de un simple censo que enumeraba los derechos del rey y los señores de un modo tan preciso que bastaba leer la página referente a tal o cual dominio para que cesara cualquier discusión sobre el particular y el juicio fuese definitivo. A los ojos de los analfabetos, un escrito es por tanto mágico y adivinatorio a la vez.

El concilio de París, en 829, condenó de nuevo tales creencias, que se habían infiltrado incluso en el clero, y Pierre Riché ha descubierto manuscritos carolingios en los que hay cuadrados mágicos que predicen “la curación de una enfermedad si se combinan las letras del propio nombre y las cifras de los días en que se cayó enfermo”. Algunas fórmulas de conjuro escritas en latín macarrónico se utilizaban contra las hemorragias, la hidropesía, las enfermedades de los ojos, etc. Entramos aquí en un segundo ámbito de lo sagrado pagano, los secretos funestos o benéficos que permiten actuar sobre otro.

La magia, por más que estuviera rigurosamente prohibida, era el terreno ideal para la ambivalencia de lo sagrado pagano y el medio para cambiar las relaciones interpersonales. Ya se ha hablado de los amuletos y filacterias a propósito de las costumbres funerarias. Los vivos los llevaban y el talismán de cristal que llevaba Carlomagno al cuello es el más célebre de todos. Sobre las placas-hebillas de cinturón figuraba un adorno tutelar contra la mala suerte. Se ataban a los brazos y piernas hierbas entrelazadas que servían también de amuletos. Sucedía también que se jurara por los cabellos o las barbas de alguien a fin de ponerse, en caso de perjurio, a salvo de la eventual punición de la fuerza vital brotada de la cabeza. Rabano Mauro nos cuenta que había quienes llegaban inclusive a reducir a cenizas la cabeza de un muerto y, para sanar de una enfermedad, hacían beber una decocción del producto resultante. Se había llegado al extremo de toda una verdadera medicina mágica que aspiraba a captar cualquier efluvio divino contenido en el cosmos. ¿Qué era lo que no se intentaba por salvar a un niño enfermo? Su madre podía, por ejemplo, depositarlo en una encrucijada en un túnel de tierra cerrado con espinos; el contacto con la tierra madre simulaba el retorno al seno materno; el mundo subterráneo era de algún modo el que se quedaba con el mal y, si el niño dejaba de gritar, estaba curado. Si había cogido la tos ferina, se lo depositaba en el interior de un árbol agujereado. En resumen, en cada ocasión, había que dar con un medio de entrar en relación con las fuerzas ocultas y practicar un intercambio, extraer un efluvio o cerrarle el camino.

Prefiero dejar a un lado las rebuscas de hierbas y de plantas medicinales llevadas a cabo en las calendas de cada mes mediante determinados conjuros. Fueron cristianizadas con toda facilidad mediante la recitación de un *Pater* y un *Credo*. Vengamos mejor a las pociones, porque incluyen todas las concepciones sobre el sexo y la muerte que tenían los pueblos de esta época. Nos van a permitir comprender de qué modo la vida privada era un lugar de oscuros combates y de obsesiones constantes. Ante todo tengamos en cuenta la creencia general, atestiguada por todos los textos jurídicos, en los maleficios, o sea, en gran parte en las pociones mágicas. La opinión general se hallaba persuadida de que tales filtros podían ser tanto maléficos como benéficos. Los penitenciales corroboran rigurosamente tal creencia; 26 de ellos ponen de relieve que semejantes pociones obtenidas por sabias mezclas en las que entraban la belladona y las bayas de madreselva podían provocar la muerte, o bien el aborto. Pero las citas más numerosas (48) se refieren a las pociones destinadas a matar o a provocar el amor. En 26 casos, eran las mujeres quienes las preparaban. Para volver a un hombre impotente, no parecía suficiente la práctica de anudar la agujeta, una cinta atada a cada prenda de vestir de los dos cónyuges. La mujer que quería provocar semejante incapacidad se desnudaba, se embadurnaba de miel y luego se revolcaba sobre un montón de trigo. Los granos se recogían cuidadosamente y luego se molían con una muela movida a brazo en sentido inverso del normal, de izquierda a derecha. Con esta harina, se amasaba un pan que se daba a comer al hombre que la mujer quería literalmente castrar. Dado que toda la fabricación del pan se había hecho a la inversa, el efecto procreador y excitante de la desnudez y la miel (cuya importancia quedó ya subrayada en el capítulo sobre “El cuerpo y el corazón”) quedaba totalmente anulado. El hombre había sido aniquilado. Por el contrario, la fabricación “normal” de este mismo pan desembocaba en un resultado inverso, tanto más cuanto que su pasta se había amasado sobre las nalgas de la mujer, o sea sobre sus partes genitales, a fin de retener o de provocar el deseo en su marido o en el hombre perseguido. También se utilizaba otro procedimiento: la mujer introducía en su vagina un pez vivo, hasta que éste moría. Una vez cargado así de potencia genésica y afrodisíaca, se cocía, se sazonaba y se le servía al marido. Al mismo tiempo era también un remedio de la esposa para impedir que su marido se enredara con una concubina. Pero, como hemos visto, también se producía lo contrario. Sin embargo, la finalidad perseguida inconscientemente, más que el placer, era la procreación. Porque hoy sabemos muy bien que la vida nace del agua, que el pez fue la primera forma de vida y que el feto tiene branquias al comienzo del primer mes. ¡Misteriosa connivencia, sorprendente adivinación de aquella mentalidad religiosa pagana! Dejémonos por tanto de sorprendernos porque los hombres de la alta Edad Media estuvieran persuadidos de que las mujeres poseían los secretos del amor, aquella locura, y las llaves de la vida, aquel tesoro. De súbito, nos es posible comprender que el mito celta del filtro de amor que unió contra su voluntad a Tristán y a Iseo, mito difundido oralmente mucho tiempo antes de su redacción en el siglo

XII, debió de ser realmente operativo. Creer en la locura de amor equivale ya a estarla viviendo.

Tampoco vamos a detenernos en los restantes tipos de pócimas mágicas que utilizan, para provocar el deseo, la sangre de las reglas, el esperma del hombre o la orina de ambos sexos. El principio es siempre el mismo: captar las fuerzas vitales mediante cualquier cosa que emane del ser vivo. Domesticar lo sagrado, ponerse a cubierto de su irradiación peligrosa, tal es finalmente el gran secreto de estos adivinos, de estos brujos y de estas mujeres que frecuentan la noche y los bosques sagrados *(nimidas, nemeton)*, de estas muchedumbres que practican una festiva comensalidad mediante sus danzas rituales destinadas a provocar la fecundidad y la prosperidad, a alejar a los muertos o a conjurarlos.

Nacimiento de una conciencia interior

¿Cuál era entonces la actitud que había que adoptar para hacer pasar las mentalidades de lo sagrado al sacramento? ¿Cómo cristianizar aquellas creencias tanto más inalcanzables cuanto que eran todas ellas domésticas e íntimas? En una palabra, ¿cómo percibir a Dios en el propio corazón, si se consideraba exterior el poder divino? La creación de espacios sagrados nuevos, basílicas y santuarios, el desarrollo del culto de los santos, las procesiones y celebraciones litúrgicas contribuyen a hacer pública la fe. Ya hemos visto en particular por qué se convirtió en público el culto de los muertos. Pero para "privatizar" la creencia, no había más que dos soluciones: o atribuir lo sagrado maléfico a Satán, o transformar mediante su cristianización lo sagrado benéfico. También hemos visto ya de qué manera la imaginación cristiana integró al diablo en su visión del más allá. También se lo integró en la vida cotidiana. El culto de los ídolos se calificó de manifestación satánica: el ídolo mismo era un demonio. Asimismo, se presentaron como demoníacos los filtros, los conjuros, las *sortes sanctorum* y todo tipo de magia. Los concilios de Agde (506) y de Orleans (511) condenaron a los adivinos y a las pitonisas, "poseídas por el demonio". Presentados como ilusiones, como seres reales incorpóreos, simbolizados por el león y la serpiente, los demonios tenían la ventaja de personalizar las fuerzas oscuras surgidas del cosmos que atemorizaban a los antiguos paganos. Era un adversario al que podía nombrárselo, y esto equivalía ya a alterar la relación de fuerza. Apto para todas las metamorfosis —hemos visto cómo era expulsado del cuerpo de los posesos en los santuarios—, es capaz, como dice Gregorio de Tours, "de mancillar la sede del obispo sobre la que se sienta por irrisión vestido como una mujer". Se mete también con los débiles: "Las mujeres, criaturas medrosas, han de temerlo siempre". Se desliza en los malos sentimientos, la astucia, los celos, y se convierte así en un enemigo interior. El temor al diablo acabó así por ser el nuevo nombre dado a la angustia ante las fuerzas nocivas del mundo, aunque la proximidad de los santos y el influjo de su valimiento estaban allí para aniquilarlo. La

inmensidad amenazadora de una naturaleza indómita cedía el sitio a una relación dual, a un combate, pero ya no a un contrato legalista plagado de argucias.

Carecemos sin embargo de testimonios sobre esta evolución de la percepción interior del diablo, porque la autobiografía, obra de un tipo nuevo inaugurado por las *Confesiones* de san Agustín, es un género literario abandonado en el siglo VII. No reaparece hasta más tarde, en el siglo XII, con Raúl Glaber y Guiberto de Nogent, sobre todo.

Si acudimos a las vidas de santos para descubrir la interiorización del sentimiento religioso, tropezaremos con los mismos obstáculos y no encontraremos sino testimonios indirectos, en concreto a propósito de casos de posesión. En cambio, los ejemplos de cristianización de los comportamientos paganos son muy numerosos. En las colecciones de milagros, un porcentaje importante (a veces hasta del 26%) se refiere a accidentes, enfermedades, en particular parálisis, que afectan tanto a hombres como a mujeres, a veces de alto rango, porque han contravenido el mandato del santo o se han permitido manifestar su escepticismo, o incluso han osado ocultar un pecado. Tales “milagros” de castigo revelan en los interesados una sorda culpabilidad. Esto resulta particularmente claro en los santuarios carolingios del norte de Francia. Estos mismos fenómenos son más raros en la época merovingia, y, cuando se trata de la punición de un pecador, ésta se manifiesta mediante una intervención exterior al santo: éste no hace más que curar y no provoca el castigo. Hay por tanto una gran diferencia entre estos dos importantes momentos de la cristianización, como si los individuos pasaran de una conciencia exterior de sus males a una conciencia interior de su responsabilidad.

Para comprender mejor este fenómeno tan importante de la aparición de una conciencia interior, fijémonos en la manera en que evolucionan los sacramentos en su relación con la persona. Ya he explicado cómo el bautismo acabó siendo, al comienzo de la época carolingia, un sacramento destinado únicamente —salvo, como es evidente, en países de misión— a los niños. La aspersión reemplazó entonces a la inmersión. El simbolismo del agua regeneradora ocupó el lugar del agua como fuente de vida, el tránsito de la muerte a la resurrección. En adelante se percibirá el bautismo como una supresión del pecado, como una integración en la Iglesia, en la sociedad, en la cristiandad, y como una promesa de salvación. En cierto sentido, su eficacia vinculante es automática y casi mágica, y es esta concepción la que explica, a pesar de las protestas de Alcuino, los bautismos forzosos de los sajones por orden de Carlomagno. Explica también por qué los padrinos y las madrinas van a quedar ligados como compadre y comadre por un verdadero parentesco espiritual que se convierte en un impedimento canónico para su matrimonio. Después del concilio de Roma, en 721, sus infractores eran castigados con una penitencia de siete a quince años y tenían que separarse. Es evidente, de acuerdo con la mentalidad del clero carolingio, que se trata de un verdadero incesto. En efecto, padrino y madrina eran miembros de la misma parentela que el niño. Ello permitía insistir en el nuevo

nacimiento, obra del bautismo. Pero al mismo tiempo también debía impulsar al padre y a la madre espirituales a convertirse en padre y madre carnales, a casarse entre ellos, tanto más cuanto que la paternidad adoptiva era un sentimiento muy fuerte y que, ante las numerosas muertes de la época, sucedía con frecuencia que padrino y madrina acabasen siendo tutores del ahijado huérfano. Las uniones entre compadres debieron por tanto de haberse vuelto corrientes con ocasión del desarrollo del bautismo de los niños, mientras que el sacramento era considerado por todos como un medio de reforzar la solidaridad de la parentela mediante nuevas alianzas que prolongaban los matrimonios, los lazos vasalláticos, etc. La severidad de las condenas se dirigía por tanto a reducir la endogamia pagana que proliferaba, en nombre del principio agustiniano según el cual el matrimonio es un *seminarium caritatis*, una simiente de amor, por supuesto al margen del parentesco. Puesto que el amor parental, filial, espiritual ya existe en la familia, resulta inútil y peligroso reforzarlo, mientras que es indispensable y creador hacerlo salir fuera y sembrarlo en otra parte. De este modo, se producía una cierta distorsión del bautismo, a causa de la impresión de que entrañaba una adopción inmediata en la comunidad, que desembocaba en una reacción contra el ensanchamiento de la familia y contra la atracción mutua que una ceremonia podía suscitar, tal y como sucedía con otros ceremoniales paganos.

También con respecto a la eucaristía cabe señalar otra transformación reveladora. Hasta finales de la época merovingia, el pan consagrado durante la misa se depositaba en la mano del fiel. Pero ya el concilio de Auxerre (561-805) había exigido que las mujeres, para recibir el cuerpo de Cristo, envolviesen su mano en un pliegue de su vestido, como si pesara sobre ellas una sospecha de impureza a causa de sus reglas. La Iglesia carolingia no fue tan lejos como la Iglesia bizantina en este terreno, pero, cuando aquélla adoptó la reforma litúrgica romana, Alcuino aprovechó la ocasión para hacer admitir, por miedo a un sacrilegio, el principio de la comunión en la boca con pan ázimo, o sea, sin levadura. Este último punto fue una causa continua de querella con la Iglesia bizantina. Concretaba sin ningún género de duda la creencia en una sacralidad aún pagana de la eucaristía, alimento intocable e incorruptible. De esta forma se engomaba el aspecto natural del pan consagrado en beneficio de una sobrenaturalidad fuera de lo común, y la relación con Dios perdía una parte de su aspecto humano. El salto que el cristianismo exigía que cada fiel diera, desde los dioses lejanos y terribles a un Dios bueno y próximo, era enorme. Con el ingreso en masa de los germanos en la Iglesia, se precisaban muchas componendas, y el temor de un Dios trascendente tenía que ser el procedimiento pedagógico menos malo para acercarse a Él con respeto.

Si, en relación con la Antigüedad tardía, la eucaristía se convirtió de próxima en lejana, la penitencia por su parte recorrió un camino inverso. Hasta Cesáreo de Arlés (503-542), la penitencia se le ofrecía libremente al pecador que quería sanar sus pecados. Para ello, ingresaba en un grupo especial, la orden de los penitentes. Esta

entrada era pública y la penitencia sólo se concedía una vez en la vida. Para unos guerreros como los germánicos, semejante deshonor oficial resultaba inconcebible. La angustia de morir condenado, en caso de recaída, era intolerable. Entonces los monjes celtas propusieron un nuevo tipo de reconciliación con Dios; ello sucedía a finales del siglo VI; la penitencia privada con confesión auricular, reconocimiento privado de las faltas y reparación con una tarifa correspondiente como en las leyes germánicas. El éxito fue inmediato y duradero, puesto que el último penitencial, el de Alain de Lille, data de 1180. Así como la muerte, al convertirse en pública, trataba de suprimir el temor a los muertos, la penitencia privada iba a intentar hacer desaparecer el temor de cada uno a su propia muerte.

A primera vista, se diría que los penitenciales apenas han cambiado las mentalidades, si se tiene en cuenta su estrecho parentesco con las leyes germánicas, sobre todo con las redactadas antes del siglo IX. En efecto, a cada pecado le corresponde un cierto número de años de ayuno a pan seco o recocido y agua. Si el culpable no quiere o no puede ayunar, puede redimir su penitencia a razón de un determinado número de sueldos por año de ayuno. No es que semejante disposición pudiera hacer progresar demasiado la conciencia, puesto que la intención no se tomaba en cuenta, la recaída siempre era posible, y la conmutación por dinero mantenía viva la idea de que la salvación era algo que podía comprarse. En suma, el viejo contrato pagano *do ut des*, te doy para que me des, quedaba así perpetuado. La misericordia gratuita de Dios se olvidaba por completo. Por ello, el concilio de París, en 829, condenó los penitenciales, ordenó quemarlos y hacerlos desaparecer. Pero, una vez más, el alto clero carolingio se hallaba en un completo desfase con la mentalidad popular. Prácticamente, entre los dos o tres libros que poseía un cura rural, durante el siglo IX y más tarde, había siempre un penitencial. Por consiguiente, las prescripciones contenidas en estos reducidos libros respondían a una necesidad profunda de los fieles y debían calmar sus inquietudes.

Cualesquiera que fuesen las concesiones hechas por los penitenciales a la religiosidad pagana, tampoco puede decirse que impidieran, si se los compara con las leyes germánicas, una completa subversión de los valores. Mientras que estas últimas consideraban el robo como más grave que el asesinato, y la violación y el rapto como más peligrosos que la poligamia y el concubinato, las prescripciones de los penitenciales ponían en cabeza tres grandes pecados: la fornicación —término que abraza todas las suertes de pecados sexuales—, los actos de violencia en general y el perjurio. Sólo este último punto es común a las preocupaciones de los legisladores laicos y de los clérigos. Ceder a las tentaciones de la carne, matar a un hombre o prestar un falso juramento, he aquí cuáles eran los pecados cometidos con más frecuencia, así como los más reprensibles a los ojos de todo el mundo. Otra novedad: si bien sólo los ricos se hallaban en situación de poder practicar la conmutación de las penitencias por dinero, de hecho, cada pecado se tasaba sin tener en cuenta la cualidad social del pecador. Ya no cabía tomar en consideración el hecho de que éste

o aquél fuesen esclavos, libres, nobles, antrustiones reales, etc. La igualdad ante Dios se sostenía como algo real y se denunciaba la arbitrariedad de los amos con los esclavos. Pero, aun tratándose del mismo pecado, la penitencia variaba según fuesen laicos, en general, o eclesiásticos. Mientras que, del salmista al obispo, la penitencia iba en aumento y se hallaba siempre con respecto a una misma falta ampliamente por encima de la de los laicos, entre éstos no se tenía en cuenta ni el sexo, ni la profesión, ni el origen étnico. La reparación por el pecado era un instrumento de igualación entre los laicos y la sacralización de los clérigos, habida cuenta de la severidad respecto de éstos. Los penitenciales difundieron la idea de que sacerdotes y monjes debían ser absolutamente impecables y los pusieron de este modo al margen del resto del pueblo cristiano.

En consecuencia, no tenía nada de sorprendente que, si a un laico reo de asesinato se le castigaba con una penitencia de tres a cinco años, a un obispo se lo depusiera y tuviese que ayunar durante doce años. En materia de persecución de la violencia, los penitenciales corresponden a un afinamiento del sentido de la responsabilidad personal, a un deslizamiento hacia la primacía del ser sobre el tener. El robo, con la excepción del pillaje de los santuarios o de las sepulturas, que guardan relación con los valores de una sacralidad eterna, se reprime siempre con lenidad y tiene un rescate inferior al del asesinato. De acuerdo con el Código de Eurico, el esclavo que había cometido una fechoría por orden de su amo no debía ser inquietado. Los penitenciales van más lejos al declarar que ha quedado comprometida la responsabilidad del amo y que al propietario ha de sometérselo a reparación. Semejante afirmación hubiese sido impensable en el siglo V. Con mucha más razón cuando se trata de un amo que ha azotado a su esclavo hasta matarlo y queda por ello obligado a cumplir cuatro o cinco años de penitencia, como si se tratara de un hombre libre.

No obstante, las verdaderas novedades están en otra parte. Algunas penitencias parecen dirigidas contra la violencia surgida de los lazos de parentesco. El amo que violaba a su esclava estaba obligado, en ciertos casos, para reparar su falta, a manumitirla. Novedad que no pudo dejar de hacer rechinar los dientes de muchos, porque minaba algo que todo el mundo consideraba como un derecho. Con mucha más razón cuando se trataba del asesinato por venganza, o sea por *faide*. Al principio, las gentes de Iglesia no se mostraron muy severas, pero, a partir del siglo IX, el asesinato cometido por odio fue mucho más severamente castigado que los otros asesinatos. Ello significaba tomar en consideración la intención subjetiva, aun cuando hubiese permanecido informulada. En cualquier caso, se observa el mismo aumento de las penitencias a propósito del asesinato del obispo, de la esposa o del laico, si se trata de venganza. Estos tres movimientos simultáneos tienen lugar después del año 800. Se hallan destinados a desarraigar estos delitos. Ninguno de los tres era nuevo. Pero debieron de parecer intolerables con ocasión de la renovación carolingia. Esto me parece particularmente claro por lo que se refiere al asesinato de una mujer por su marido. Los penitenciales anteriores al siglo IX no hablan en absoluto de ello. Lejos

de mí la idea de creer que los merovingios no eliminaran nunca a sus esposas. Acordémonos de Chilperico haciendo estrangular a Galeswintha. Pero la necesidad de desembarazarse de ellas, en la nobleza en particular, no era tan grande, si se tiene en cuenta la práctica de la poligamia. Pero, en cambio, la monogamia y la indisolubilidad, al generalizarse, hubieron de verse compensadas por un aumento de lo que he denominado el "divorcio a la carolingia". Era preciso por tanto bloquear a cualquier precio el remozamiento de semejantes asesinatos. Más aún, este tipo de asesinato se consideró como el más grave. En tres penitenciales se lo asimiló al del señor y al del padre, "ya que se trata de la propia mujer que es una parte de sí mismo". El caso inverso, el de la mujer que envenenaba a su marido, se situaba en el mismo plano. Era, pues, indudablemente un esfuerzo por igualar a hombre y mujer, al tiempo que se protegía a la mujer casada. La penitencia por adulterio, que era de tres años antes de la reforma carolingia, pasó a ser de siete años. Y la debida a asesinato de la esposa, de durar catorce años en el siglo IX, pasó a durar de por vida en el siglo XI. Tamaña severidad engendró, si se tienen en cuenta las crónicas de la época, una neta disminución de la práctica. La nobleza no tuvo más remedio que acudir a todo tipo de astucias con los grados prohibidos de parentesco a fin de escapar de la esposa estéril, agria de carácter, inútil, o incluso obstáculo para los designios políticos del marido; de esta manera esperaba obtener una separación y un ulterior matrimonio canónico.

Por el contrario, los autores de penitenciales son mucho menos rigurosos con la violación y el rapto. No hay ningún aumento en la penitencia (alrededor de tres años), salvo evidentemente con respecto al clero. ¿Por qué? Esta relativa mansedumbre se debía a la misma concepción: permitirle a la mujer manifestar su igualdad y su libertad en el matrimonio. Ya me he referido a aquellos raptos y violaciones amañados por las parejas jóvenes a fin de doblegar la prohibición de los padres. Es cierto que las autoridades eclesiásticas comenzaron a intervenir en estos casos a fin de saber si su causa radicaba en el consentimiento de los interesados, en nombre del adagio: "El mutuo acuerdo hace las bodas". En el Norte de la Galia llegó a aparecer incluso una usanza muy curiosa, el *stefgang*, la marcha entre los palos. Si dos parentelas disputaban por un rapto seguido de violación, se obligaba a la muchacha a colocarse en público entre dos postes. Detrás de cada uno de ellos aguardaban la familia del raptor y la de ella; la muchacha tenía entonces que dirigirse o bien hacia su propia parentela o bien hacia la del joven. En el primer caso, había que entregar la composición por rapto y violación. En el segundo caso, había tenido ya lugar oficialmente el matrimonio. Había que hacer público el consentimiento mutuo privado a fin de hacerlo válido. Al mismo tiempo, la mujer, la menor, se convertía en adulta al afirmar así la completa autonomía de su vida privada. Era un primer paso hacia una cierta igualdad.

La transformación de la vida privada por obra de los penitenciales fue pues algo muy real al nivel de los comportamientos exteriores. Pero resulta más delicado saber

si la confesión auricular pudo permitir la modificación de los comportamientos de la vida privada en la intimidad del matrimonio, porque en este ámbito fue inequívoco el choque del ideal cristiano con las creencias y prácticas paganas. ¿Qué cosas se le confiesan en efecto al sacerdote que no hubieran estado reprobadas ya por el paganismo? Al sacerdote se le confiesan en efecto toda una serie de faltas realmente cometidas, faltas que el paganismo no sancionaba. Por orden de gravedad, según parece, hay que poner en primer lugar la bestialidad, a veces asimilada a la sodomía, las relaciones orales, el incesto en el sentido amplio del término, la indisolubilidad y cualquier forma de separación de los esposos, sobre todo después del siglo IX, en particular a causa de la esterilidad de la mujer, prohibición totalmente incomprensible para los nuevos cristianos, del mismo modo que la homosexualidad femenina, sin gravedad a los ojos de las religiones paganas. Había en efecto una aparente absurdidad en estas dos actitudes, porque una mujer estéril tenía que hallarse maldita por obra de los dioses, mientras que una lesbiana seguía siendo una mujer pura, lo contrario que un pederasta, como ya hemos visto. Venían a continuación las condenaciones, acompañadas de penitencias mucho menos graves —algunas decenas de días por lo general, en lugar de siete a tres años— referentes a la masturbación y a las posturas distintas de la de cara a cara. Finalmente, los consejos de abstinencia sexual tres días antes del domingo, las cuaresmas (Pascua y Navidad) y los días de fiesta, etc. Se ha podido calcular que en algunos penitenciales como el de Finnian, en el siglo VI, no les quedaba a los esposos más que doscientos días en los que les era lícito copular. Esto nos da una primera idea de lo que los confesores rechazaban en absoluto o aconsejaban enérgicamente. De acuerdo con las Escrituras sagradas, se oponían a toda unión que no fuese una reproducción de la monógama e indisoluble unión de Cristo y de la Iglesia. A eso le añadían el intento de la generalización de un orden natural que fuese a la vez divino y humano, tanto en la sociedad como en las mentalidades. Ello implicaba una cierta protección de la mujer con respecto al hombre, una lucha sorda contra la parentela, y un esfuerzo por canalizar el deseo. Jamás se condenó en sí mismo el placer de la unión carnal, sino únicamente su búsqueda exclusiva. Parece por otra parte muy probable que esto no constituyera una preocupación obsesiva de los esposos de la época. La relación oral, por ejemplo, se condena en la mujer no por el placer buscado, sino porque se lo da a su marido "a fin de que te ame por tus maniobras diabólicas". No pocas prácticas eróticas debían de considerarse como paganas, mágicas y demoníacas. Así es como se explica que, en textos puramente disciplinarios, términos como el peyorativo de *amor*, la pasión desordenada, y su contrario de *caritas*, el amor conyugal casto, ni se mencionen siquiera. Una sola vez emplea Halitgario de Cambrai, en 830, la palabra *amor* en su penitencial: "Si alguien ha tratado de obtener mediante un maleficio el amor de otra persona…". Pero, como puede advertirse, lo hace en el sentido de pasión desordenada. En cambio, se utilizan con frecuencia términos como *libido*, *desiderium*, *concupiscentia*, *delectatio*, que pueden traducirse como voluntad de

deleite, deseo egoísta o complacencia. Aunque de modo muy diferente a como lo hacen los textos de las leyes germánicas, se aplican indistintamente a los dos sexos. Mientras que el paganismo acusa a la mujer de ser el único responsable del amor pasional, el cristianismo es atribuido indiferentemente al hombre y a la mujer. De esta manera nos es posible comprender mejor la oposición entre las dos ópticas religiosas y los choques particularmente graves entre la Iglesia y la nobleza a propósito del matrimonio durante el siglo IX.

Sin embargo, el cambio de mentalidad no podía efectuarse tan de prisa, y la superioridad del hombre sobre la mujer no podía desaparecer así como así a causa de la violencia reinante y, también, de un fenómeno lingüístico poco conocido, la transformación del latín vulgar en proto-francés. Los concilios carolingios se habían cuidado de proclamar "una sola ley para los hombres y las mujeres", como el de Compiègne, en 757, pero esta concepción no iba a penetrar en los espíritus. Basta como prueba la célebre intervención de un obispo en el sínodo de Mâcon, en 585: "Se levantó para decir que una mujer no podía denominarse hombre *(homo)*, pero se calmó cuando los obispos le explicaron que el Antiguo Testamento dice: 'Hombre y mujer los creó y les puso como nombre Adam, que quiere decir hombre *(homo)* hecho de tierra; lo que designa a la vez a la mujer Euva (Eva, la viviente). Quiere decirse en efecto que ambos son hombres…'" Este texto, origen de la famosa leyenda del concilio que habría negado la existencia del alma en las mujeres, revela en realidad una mutación lingüística que, todavía en la actualidad, pone de manifiesto la pobreza de vocabulario de la lengua francesa. Cuando el obispo planteaba esta cuestión, estaba entendiendo, de hecho, el término *homo* en el sentido de *vir*, hombre como ser masculino, en vez de hombre en general. Su planteamiento de la cuestión era por tanto perfectamente lógico, pero su latín era ya francés, ya que nuestro idioma había abandonado el término latino *vir*, y hoy mismo sigue careciendo, al contrario que el inglés y el alemán, de un vocablo específico para designar al hombre en sentido masculino. De rechazo, el doble sentido de hombre (ser masculino, ser femenino) no podía sino perpetuar la convicción de la superioridad del uno sobre el otro, siendo así que el mismo texto bíblico implicaba su estricta igualdad. El desajuste entre mentalidad pagana y mentalidad cristiana es aquí patente, incluso todavía en la actualidad irreversible, hasta tal punto puede el significante ocultar el significado.

Pero así como acabamos de encontrarnos con ciertas oposiciones entre paganismo y cristianismo debidas a la intransigencia de la Iglesia en materia de sexualidad y matrimonio, hemos de pasar ahora a los puntos de coincidencia entre las dos mentalidades. Siempre a través de los penitenciales, podemos constatar hasta qué punto las sociedades merovingia y carolingia aspiraron a construir una vida privada fecunda, desprovista de impureza. Siempre por orden de gravedad, los pecados primordiales son la sodomía y el adulterio, ya considerados como infames por el paganismo. Sólo que —y esto corrobora lo que acabo de demostrar más arriba—, a

partir del siglo IX, la penitencia para la mujer adúltera, que había sido superior a la del hombre adúltero, se igualó a la del cónyuge que engaña a su mujer. Nos encontramos ante un abandono de la idea pagana conforme a la cual el adulterio mancilla a la mujer y no al hombre. En cambio, sigue habiendo una perfecta similitud a propósito de la condena del aborto, de los contraceptivos confundidos con las pociones abortivas y los filtros, las mutilaciones, en particular la castración, la prohibición de la desnudez nunca justificada, y las relaciones durante los períodos de reglas, antes y después del alumbramiento, a causa de su impureza. Los penitenciales adoptan por tanto dos grandes intuiciones religiosas paganas: la finalidad del matrimonio es la procreación, y ésta no puede lograrse sino a condición de que la pureza de los esposos sea total. (Por otra parte, aquí reaparecía el prejuicio pagano misógino. Se considera a la mujer como la única responsable del aborto, el infanticidio y la contracepción. Nunca se aconseja el matrimonio ulterior de las viudas.) La mujer es impura por su sangre y por todos los derrames que pueden surgir de ella. Uno no puede por menos de sentirse perplejo ante la total contradicción de estas prescripciones con las del Evangelio de san Mateo (XV, 18), cuando se precisa que lo único que mancha al hombre es toda palabra mala que proceda de su corazón. Nos volvemos a topar aquí una vez más con la inequívoca confusión entre pureza y limpieza. La concepción pagana había desteñido indudablemente sobre el comportamiento cristiano. Sólo que, tratándose de una civilización rural en la que cada uno y cada una viven entre el barro y el estiércol, ¿cómo no sufrir semejante confusión? La vida cotidiana no estaba nada limpia, la vida privada no lo podía estar tampoco aunque sólo fuese por contaminación. Entonces podía florecer el moralismo.

La interioridad mediante la plegaria

Tales eran los secretos intercambiados de boca en boca en una atmósfera de ambigua sacralidad, unas veces en contra y otras de acuerdo con el confesor. Implicaban una acción positiva en contrapartida de las prohibiciones paganas confirmadas y de las nuevas condenas, es decir, la formación de la interioridad de los laicos y más aún de la de los clérigos y los monjes. Desde luego, la severidad con respecto a los pecados de los clérigos era ampliamente superior a la manifestada con respecto a los laicos. Y había ya una importante literatura destinada a los laicos a fin de formar su juicio moral. Los *Espejos* de los príncipes aspiraban a la creación de un juicio político cristiano a base de justicia y obediencia. Y el *De institutione laicali* de Jonás de Orleans difundía un ideal del matrimonio cristiano hecho de moderación y castidad. Una mujer, Dhuoda, en su manual dirigido a un hijo suyo, había intentado enseñarle al futuro guerrero la fidelidad, el alcance de la limosna y la vida de oración. Halitgario de Cambrai introdujo en su penitencial toda una lista de virtudes que el cristiano había de desarrollar, lo mismo si era activo que contemplativo: la fe, la esperanza y la caridad, esta última definida siempre como amor (“Quien no ama, cree

y espera en vano”), la prudencia, la justicia, la fuerza y la temperancia. Este esfuerzo culminó sobre todo en la formación en la oración.

El iniciador de esta educación del corazón fue, en la Galia, Juan Casiano, fundador de un monasterio doble en Marsella, en 417. Mediante sus escritos, las *Instituciones cenobíticas*, las *Conferencias de los Antiguos*, y sobre todo las *Colaciones*, este último en particular leído constantemente, durante la cena, por la noche, en los monasterios (de donde procede el sentido actual de la palabra colación, cena ligera), Juan Casiano puso a punto un método basado en el estudio de la Sagrada Escritura para progresar en el conocimiento de Dios: la *lectio divina*, la lectura divina.

Apoyándose en los salmos y en la experiencia interior de los primeros monjes, la lectura divina es una rumia “de boca —es decir en alta voz— y de corazón”. Se la llama divina porque es la palabra de Dios proferida en presencia de Dios (“Allí donde haya dos o tres que oren en mi nombre, allí estaré yo”, había dicho Jesús). Permite escuchar para mejor aceptar y entender a través de las palabras lo que es Dios, del mismo modo que en el curso de una prolongada y profunda conversación, cada interlocutor permite que se comprenda y perciba lo que es a través de lo que dice. Lectura y rumia fijan e imprimen a la larga la palabra de Dios en el espíritu del que ora. Así es como desde las profundidades del ser puede nacer y ascender, incluso en medio de las actividades manuales, la meditación, especie de diálogo y de efusión afectiva, que brota de la palabra grabada en el corazón. Casiano le añadía a todo ello una estrategia de lucha contra los vicios y otra terapéutica: la confesión liberadora de todo mal pensamiento al anciano que dirige espiritualmente al monje. Una profundidad de introspección psicológica como ésta era algo radicalmente nuevo. Permitía la interiorización de la conciencia personal al hacerla pasar de una culpabilidad venida de fuera, vaga y sorda, a un sencillo análisis del campo de batalla cuyo teatro era ella misma.

San Benito de Nursia, cuya regla se generalizó en los monasterios del Imperio carolingio a partir de 817, hizo suyas las innovaciones de Casiano y las prolongó mediante la búsqueda de un itinerario personal con Dios. “Es preciso, dice, preparar nuestros corazones y nuestros cuerpos (adviértase que no se menciona la inteligencia en absoluto) para combatir bajo la santa obediencia de los mandamientos divinos (…). Vamos por tanto a organizar una escuela donde se aprenda el servicio del Señor”. Una vez que el monje había aprendido a leer y escribir y se sabía de memoria los ciento cincuenta salmos, la “rumia” le permitía entrar en meditación. La regla le ayudaba en esta actividad mediante la obligatoriedad del canto y la recitación del salterio cada semana. La comunidad monástica cantaba por tanto cincuenta y dos veces por año los ciento cincuenta salmos. Además, la regla precisaba, en un capítulo aparentemente fastidioso, el orden en que debían “salmodiarse”. Se trataba, al aconsejar tal o cual número de salmos agrupados, de sugerir el itinerario interior de cada monje en su relación personal con Dios, desde la alabanza ante las grandezas

divinas, pasando por el sufrimiento y el abandono en que se encuentra el pecador, hasta la acción de gracias por los beneficios recibidos. El lenguaje poético de estos textos permite sugerir a través de sus figuras y símbolos la existencia de otra dimensión, la de la eternidad, al tiempo que produce un verdadero desarraigo del mundo circundante. La cultura espiritual se convertía así como en una segunda naturaleza, y el renunciamiento al mundo en algo efectivo a causa del profundo cambio de mentalidad resultante de la confianza en un Totalmente Otro. Mientras que la civilización franca e incluso galo-romana cultivaba la violencia, la comunidad monástica le respondía con el abandono y la espera de otra fuerza salvadora.

Pero semejante conquista de la interioridad no equivale a un abandono del mundo. Al contrario, logra transformar el mundo. La ruptura inicial, el combate de los tres votos, pobreza, castidad y obediencia, permitirá desasirse del cosmos para reencontrarlo enseguida, una vez que la persona se haya definido mejor en su personalidad. Se ha podido resumir todo el ideal benedictino en la fórmula: "Ora y trabaja" *(Ora et labora)*. Algo totalmente nuevo con respecto a una civilización como la romana que había adoptado como ideal de vida la holganza personal del hombre cultivado, el *otium*. Pues bien, a pesar de (¿o precisamente por?) ser Benito de elevado origen romano, condena el *otium* en favor del *negotium*, del no-ocio, del trabajo considerado como un sufrimiento. ¿Por qué? Porque "la ociosidad *(otiositas)* es la enemiga del alma. En consecuencia, los hermanos han de hallarse ocupados en tiempos determinados con el trabajo manual y dedicados en horas también determinadas a la lectura divina". ¡Una revolución radical! El trabajo físico penoso se convierte en un ideal, y el trabajo intelectual solitario o comunitario, de solaz que era, se ve ahora incluido dentro de toda actividad humana. No hay nada de sorprendente en el hecho de que, en semejantes condiciones, la vida monástica desemboque, evidentemente cuando representa el logro de un equilibrio, en una nueva construcción del mundo.

Novedades como éstas eran de enorme importancia, porque ponían en primer plano la convicción íntima como motor de la acción en lugar de la reacción instintiva, subjetiva, frente al peligro. Eran el resultado de un intenso trabajo intelectual: lecturas en común, durante las comidas y después de las Completas, a veces incluso durante el trabajo en las cocinas o en otros sitios. Esta lectura se les hacía también a los huéspedes del monasterio. San Benito precisó además minuciosamente los tiempos de lectura personal: dos horas cada mañana desde Pascua hasta el 1 de noviembre, tres horas en invierno. Durante la siesta, "si alguno quiere leer, podrá hacerlo, con tal que no moleste a nadie". En efecto, la lectura se hacía casi siempre en alta voz, a falta de separación de las palabras y de puntuación en los textos de la época. Por otra parte, la lectura mental seguía siendo un ejercicio difícil en una sociedad en la que la soledad era rara, extraordinaria, y para decirlo todo, según la expresión pagana, procedía de un "odio del género humano". Aunque Benito, por su parte, no vacila en estimularla y hacerla incluso obligatoria. Durante la cuaresma, se

le consagra íntegramente el domingo. Al comienzo de la misma, todos los hermanos han de recibir “un libro de la biblioteca que leerán entero por turno”. En total esto equivalía a más de veinticuatro horas de lectura personal por semana. Esta disciplina resultaba tan difícil de imponer que estaba previsto que hubiera dos ancianos encargados de vigilar durante la lectura a los charlatanes, a los perezosos, a los que vacan al *otium* o se sienten afectados por la acedia (hastío de las cosas espirituales) y reprenderlos. A la inversa, a los que deseaban leer durante la noche, se les reservaba un lugar donde el libro quedara bien iluminado. La finalidad esencial era empujar a cada hermano al oratorio. “Si quiere orar allí, aparte y en privado, entrará y hará su plegaria sin ruido, no en voz alta, sino con lágrimas y aplicación del corazón.” La plegaria del corazón venía a ser así el resultado de una interesante ascesis, de un trabajo intelectual cuyo rigor les parecía extremado a los contemporáneos. Además, era una oración sin palabras, ni proferidas ni mentales, lo que constituía otro sufrimiento intolerable.

Descubrimiento del silencio

La soledad de la lectura tenía por tanto que conducir al silencio. Este nuevo valor era en efecto indispensable para el recogimiento. “El noveno grado de humildad —sigue diciendo la regla— es que el monje le prohíba hablar a su lengua, y que, guardando silencio, aguarde para hablar a que se le interrogue.” “Los monjes han de cultivar el silencio en todo tiempo, pero sobre todo durante las horas de la noche.” “Al salir de Completas, ya no habrá permiso para decirle nada a nadie.” Cultivar el hombre interior, para decirlo con una expresión agustiniana, he ahí la finalidad del silencio. Se trata de un valor nuevo. Benito lo reclama a veces incluso con severidad e irritación, porque a sus ojos es esencial para llegar a desear la vida eterna “con todo el anhelo de su espíritu” *(concupiscentia spiritualis)*. La palabra concupiscencia se escoge aquí deliberadamente para dar a entender hasta qué punto la relación con Dios es otra relación amorosa, no ya egoísta y limitada por la carne, sino capaz de englobarla y sobrepasarla. Con Benito y sus seguidores se elaboró así en el secreto de los claustros y de los oratorios una abundante subjetividad en que el análisis de los afectos, de los sentimientos y de los progresos de cada uno en la vida espiritual prepara un descubrimiento de la persona humana con toda la riqueza por fin libre de una creación de la que el hombre no es esclavo y de la que puede llegar a convertirse en dueño. La influencia de los grandes monjes como Bonifacio, Benito de Aniano u Odón de Cluny nos muestra el nacimiento de este nuevo tipo de hombre, aparentemente débil y solitario, pero siempre fuerte porque ha sido capaz de afrontar el silencio.

Estos progresos indudables de la vida interior se daban también en otro hombre solitario, el escriba. Este monje, que no tiene la suerte de estar en el calefactorio como sus hermanos y que se queja a veces, mediante las inscripciones que ha dejado

en el colofón de los manuscritos, de que tiene frío, que falta todavía mucho para la hora de la comida o que la tinta se le ha congelado en el tintero, es uno de los actores menos conocidos de la historia. Su tarea se había visto facilitada al final de la Antigüedad gracias al abandono del rollo de papiro y a la adopción del *codex*, aquel libro cuyas páginas seguimos volviendo todavía hoy (entonces en pergamino). Fue una invención que tuvo consecuencias psicológicas capitales. Permitió prescindir de un esclavo lector cuando había necesidad de tomar unas notas. Se pudo estudiar el texto sosteniéndolo con una mano mientras se escribía con la otra. Estas dos actividades en adelante simultáneas, leer y escribir, refuerzan la posibilidad de la lectura mental, que parece haber sido efectivamente una cosa corriente en la época carolingia, y permiten un diálogo interior entre el texto y uno mismo. Además de semejante posibilidad de meditación, el *codex* ofrece una facilidad mayor para copiar de nuevo un texto o coleccionar varios ejemplares a la vez.

Sin embargo, el trabajo del escriba era muy penoso. Cuando se hallaban varios en una misma sala, se les obligaba a estar callados a fin de concentrarse mejor. El libro, o el rollo por copiar, se encontraba sobre un pupitre. El escriba hacía su trabajo con una cañita hendida o con más frecuencia, durante la época carolingia, con una pluma de ave, bien sobre sus rodillas, bien sobre una plancha o tabla. Previamente, había tenido que trazar con una punta seca líneas y trazos verticales a fin de determinar los márgenes y las columnas. Junto al escriba propiamente dicho podemos poner otros trabajadores solitarios: correctores, rubricadores, pintores, iluminadores y encuadernadores. Cuando se inventó en Corbie la minúscula carolingia, a fines del siglo VIII, luego generalizada, este carácter muy legible (equivalente a nuestra actual letra romanilla o "redonda") hubo de ser caligrafiado y no escrito de un solo trazo, como la cursiva rápida merovingia. Este progreso aumentó también el trabajo del escriba. Duro menester, al decir de uno de ellos: "Oscurece la vista, le encorva a uno, hunde el pecho y el vientre, perjudica a los riñones. Es una ruda prueba para todo el cuerpo. Por eso, lector, vuelve con dulzura sus páginas y no pongas los dedos sobre las letras". La tarea de copiar era por tanto una forma auténtica de ascesis, del mismo modo que la plegaria o el ayuno, un verdadero remedio para curar las pasiones y sujetar la imaginación mediante la atención de los ojos y la tensión de los dedos que reclamaba. Se necesitaba un año de trabajo para copiar una Biblia nada más. Se han podido conservar, gracias a los escribas carolingios, más de ocho mil manuscritos. Entre ellos está la casi totalidad de los autores antiguos conocidos.

¿Qué era lo que se les pasaba por la cabeza y la imaginación a aquellos escribas cuando copiaban de nuevo un texto pagano, unas veces falso a sus ojos, otras atrevido o indecente? Lo primero que comprobamos es que no llevaron a cabo ninguna selección ni censura. Los escribas eran fieles al texto. Pero pocos de ellos nos han dejado sus impresiones. Sólo Hrostvita, monja de Gandersheim, en el siglo X, que escribió algunas comedias a imitación de las de Terencio, nos confiesa que ciertas expresiones del autor, incluso transcritas fuera de su contexto obsceno, la hacen

ruborizarse. Aunque los demás se callaron. Como subraya Dom Leclercq, “queda en ello una parte de misterio que más vale respetar”. Pero todo esto no es menos demostrativo de que estos textos eran estimados y respetados, y que ningún medio era demasiado hermoso para destacar su valor. El libro costaba muy caro. Para copiar a Cicerón o a Séneca se necesitaba todo un rebaño de corderos, a razón de un animal por cada cuatro folios. La encuadernación y la ornamentación de las planchas de cubierta eran a veces objeto de verdaderos trabajos de orfebrería con esmaltes y piedras preciosas que se asemejaban a la obra de los relicarios. El culto de la belleza desembocaba así en una auténtica sacralización del libro, aquel digno interlocutor de la vida privada de un hombre de letras en la alta Edad Media. Para los monjes, la cuestión resultaba tanto más comprensible cuanto que, al estarles vedados los placeres vulgares o refinados, lo que les quedaba era la admiración por los buenos versos. El abad Loup de Ferrières, que se complacía en enviarle a un amigo jugosos pescados, no se cansaba de repetir los versos más sonoros de Virgilio, mientras que en la generación anterior Pablo Diácono se divertía escribiendo versos “dulcemente satíricos”. La soledad del escriba y del autor en general desembocaban así en la búsqueda de la belleza y la intensa satisfacción que procura el feliz resultado estilístico a las puertas de lo indecible.

Llegada a tales cimas, ¿podía una vida espiritual tan densa trasmitirse a otros? Quedaba la vieja solución de la correspondencia literaria cuyos maestros seguían siendo Plinio el Joven y sobre todo Sidonio Apolinar, muerto como obispo de Clermont-Ferrand, en 484, después de haber defendido la cultura y la fe contra los Visigodos. A lo largo del siglo IX, sólo Loup de Ferrières fue capaz, como escritor, de alcanzar su nivel, y con parejos logros estéticos. Pero no dejó de ser algo excepcional, y su apostolado mediante la pluma obtuvo muy escasos ecos, salvo tal vez en un laico tan cultivado como él, Eginhardo. Pero la correspondencia sólo servía las más de las veces para arreglos de cuentas, como fue el caso de las injurias que se dirigieron mutuamente los obispos Importum de París y Frodeberto de Tours, hacia 665, o de las repetidas intervenciones de Hincmar, arzobispo de Reims, que no paró hasta haber recuperado los bienes raíces arrancados a su iglesia. Otros, como Alcuino, escribían para reclamar oraciones por el perdón de sus pecados y el sosiego de su alma. El descubrimiento de la importancia de la oración dio por entonces lugar a la formación de comunidades de sacerdotes y de laicos. Se comprometían a orar por sus hermanos enfermos, a acompañarlos en su muerte y a hacer celebrar misas tras su fallecimiento. Iglesias y monasterios se remitían mutuamente rollos de pergamino en los que estaban inscritos los nombres de aquellos muertos por los que se hacían oraciones. Pierre Riché llama la atención sobre la constitución, en 842, de una asociación entre Saint-Germain-des-Prés, Saint-Denis y Saint-Rémi-de-Reims. Cuando moría un hermano, uno de los monjes recitaba cada día el salterio entero durante un mes. Los sacerdotes celebraban una misa, el primer día, el séptimo y el décimo tercero después de la muerte. Se anuncia así la práctica de las plegarias por los difuntos, que fue la

gran especialidad de los monjes de Cluny en el siglo X. Pero se hallaba muy lejos, a causa de la recitación mecánica que la amenazaba, de poderse emparentar con la riqueza de la vida interior de los grandes orantes.

Esto demuestra que los monjes y los sacerdotes eran considerados como intercesores privilegiados que, a causa de sus relaciones personales con la divinidad, pueden ser muy útiles tanto para la vida cotidiana como para la del más allá. Aquellos hombres, que habían creado espacios sagrados, monasterios, iglesias, tierras de asilo, que eran los guardianes de las reliquias de los santos, los portadores de los libros sagrados, y que se abstenían del sexo, se habían aislado del resto de la población. De este modo mantuvieron, más o menos conscientemente, la confusión entre *sacer* y *sanctus*, entre tabú y santificado. Además, al final de la época carolingia, el retorno voluntario del clero a la vieja pedagogía del temor y el temblor, única eficaz contra una violencia desencadenada, acentuó la impresión de que la Iglesia era la depositaria de lo sagrado.

Era, pues, preciso, para la obtención de la propia salvación personal, apoderarse de ella. Razonamiento simplista que fue el origen de lo que se llamó la "Iglesia privada", la *Eigenkirche*. Desde los comienzos de la misión en Galia, los aristócratas germánicos ayudaron a los recién llegados otorgándoles tierras y bienes necesarios para fundar las primeras edificaciones del culto. Pero continuaron considerándose para sus adentros los propietarios de la nueva iglesia, los patronos del título y los verdaderos titulares. Nada más fácil para ellos que escoger a un esclavo en sus posesiones, manumitirlo para dar satisfacción a las leyes eclesiásticas y sufragar su formación sacerdotal. El gran propietario tenía entonces su sacerdote personal, que, con sus oraciones y sus misas, iba a obtenerle la vida eterna. Los príncipes protectores de los monasterios y obispados se hicieron más o menos conscientemente los mismos cálculos. El sistema de la "Iglesia privada" transformaba a los sacerdotes en domésticos, sobre todo en el Norte, en Francia. Como decía tan amargamente Jonás de Orleans: "Hay sacerdotes tan pobres y tan despojados de dignidad humana, tan menospreciados por ciertos laicos, que éstos no sólo los toman por intendentes y contables de sus bienes (puesto que, evidentemente, eran los únicos que sabían leer y escribir), sino que además se sirven de ellos como domésticos laicos y no los admiten siquiera como comensales a su mesa". Este secuestro del clero por los laicos poderosos fue tal que desembocó en una intensa degradación a lo largo del siglo X y provocó la reforma gregoriana, que fue una auténtica liberación para el clero. A fines del siglo IX, sólo unos cuantos laicos piadosos como Girard de Vienne o Géraud de Aurillac se habían dado cuenta del peligro. Por eso precisamente habían fundado monasterios exentos de toda autoridad laica. Pero Géraud era uno de los escasos nobles de su tiempo que tenía una vida personal de oración al tiempo que seguía viviendo en el siglo. No sólo recitaba los salmos al levantarse de su lecho y mientras se vestía, sino que se hacía leer en la mesa textos bíblicos que comentaba y explicaba él mismo a sus invitados. En suma, la primacía de la vida interior llevaba consigo una

santificación de las relaciones interpersonales entre laicos y clérigos. Pero la ausencia de vida interior acentuaba la sacralización del clero y la privatización de la Iglesia. Finalmente, una incompleta cristianización de la vida privada tenía como consecuencia un retroceso hacia lo sagrado pagano. Así se explica que la alta Edad Media llegue a su fin en torno al año mil con el anhelo de los grandes de apoderarse de los secretos del clero y de las recetas de lo sagrado para calmar una angustia que el ejercicio del poder político, convertido al fin en algo totalmente privado, no permitía colmar.

Así pues, y a pesar de todo, la cristianización, que sin embargo había sido más enérgica en la época carolingia que en los tiempos merovingios, no pudo hacer desaparecer aquel conglomerado de creencias subjetivas que he denominado lo sagrado pagano. El saber pre-lógico, las intuiciones femeninas, las recetas mágicas, pócimas, filtros y otras cosas, siguen girando en torno de las mismas obsesiones, el amor, la muerte y el más allá. Los esfuerzos de cristianización procuraron alejar el temor a las fuerzas del mal transfiriéndolas al diablo a fin de liberar la conciencia personal. Pero el paulatino tránsito de una conciencia exterior al hombre a una conciencia interior más personal quedó incompleto. La práctica de los sacramentos, como el bautismo y la eucaristía, no logró mantenerse exenta de un cierto toque de creencia mágica. La penitencia y el matrimonio fueron probablemente los medios más eficaces de cristianización de la vida privada. No cabe duda de que los penitenciales, en su desenvolvimiento cronológico desde el siglo VI al XI, revelan un indiscutible progreso en el ámbito de la conciencia moral. Demuestran una verdadera intransigencia ante el asesinato, la poligamia y el divorcio, y reclaman la igualdad de todos los laicos con respecto al pecado así como una cierta igualdad de la mujer ante el hombre. Además, privilegian el ser frente al tener. En ello contradicen de plano a las leyes germánicas y permitieron unas profundas transformaciones del comportamiento personal y social. Dentro del matrimonio, la reclamación taxativa de la indisolubilidad y de un orden natural en las relaciones sexuales iba en contra de vehementes resistencias, entre las cuales una de las menores fue el asunto Lothario-Theutberga. A pesar de lo cual, el episcopado era perfectamente consciente de los pesados compromisos que los penitenciales permitían establecer con las creencias paganas, y trató en vano de prohibirlos. Con excesiva frecuencia, la toma de conciencia del pecado se emparentaba más con la de un delito o de una impureza material que con la de un rechazo del amor divino. La penitencia automática mantenía la relación religiosa al nivel de un contrato de igual a igual. La aceptación de los motivos paganos de rechazo de algunas prácticas desembocaba en contradicciones con el Evangelio. En fin, la ausencia de la consideración de la intención (salvo en los casos de odio) dejaba a la conciencia en una completa ignorancia sobre los motivos del acto en cuestión. Algún progreso sí que había, puesto que, en adelante, se juzgaba el resultado, en vez del perjuicio sufrido, pero

semejante progreso estaba pidiendo otro que no llegaría más que con la obra de Pedro Abelardo.

De modo que la conciencia personal fue emergiendo lentamente de toda esta acción contradictoria de la Iglesia. Aquella mezcla de intransigencia y de compromiso es lo que explica que el amor y la muerte pasaran, durante estos siglos, de lo sagrado pagano a los secretos cristianos, sin que desapareciera la mentalidad primitiva. Toda aculturación necesita, en efecto, de esta mezcla de rigorismo y de laxismo. El filósofo Jacques Maritain utilizó en su último libro el concepto de "arrodillamiento ante el mundo" para designar con ello esa manera ambigua que tiene la Iglesia de respetar los valores no cristianos al tiempo que capitula ante ellos. Se diría que la Iglesia de la alta Edad Media, convertida en propietaria de la sacralidad pagana, estuvo jugando con fuego a riesgo de quemarse con él, pero alejó de aquélla a los individuos a fin de que pudieran llegar a ser ellos mismos.

La formación en la interioridad mediante la plegaria, la soledad y el silencio era el único medio para, a continuación, desacralizar la relación subjetiva con Dios. Aquí, la ambigüedad deja de ser admisible. Ha de reemplazarla la ascesis, la del cuerpo y la del corazón, mediante el trabajo manual e intelectual, el ayuno y la oración. Benito de Nursia había introducido una auténtica revolución mental al generalizar la *lectio divina* y la lectura en general. Igual que el copista solitario ante su pergamino, el hombre en oración se impone una verdadera violencia al hacer trabajar sin cesar a su cerebro y a su corazón a fin de abrir su entendimiento a la llamada procedente de los demás. El prestigio del monje orante, junto a la sacralización en general del clero producida por las severidades de los penitenciales con respecto a él, y junto a la sacralización del libro en particular, desembocó en una inversión de situación, porque los laicos poderosos se apoderaron entonces de aquellos vestíbulos del más allá que eran los monasterios y las iglesias. El orante o el sacerdote se convirtieron en un medio mágico para asegurarse el paraíso. El progreso interior, descubrimiento individual intransmisible, degeneraba en receta vulgar.

Conclusión

Del Estado, propiedad privada, a la Iglesia privada se había rizado el rizo. De lo político a lo religioso, la alta Edad Media es el tiempo privilegiado de las individualidades, del rechazo de lo abstracto y de los vastos horizontes, de los pequeños grupos y de las comunidades de cálida afectividad. El valor primordial lo constituía la instintividad: voracidad, rapacidad, he aquí las dos fuentes nutricias de un mundo ávido de vivir y de gozar. El cuerpo y el corazón se hallan en desacuerdo. La naturaleza ha partido al asalto de la cultura. La bestia fascina al hombre. El cuerpo es venerado, mutilado o torturado. Sólo la violencia permite la supervivencia. La muerte ronda en torno a cada uno.

No se trata en modo alguno de una visión romántica o de una mirada hugolátrica, tamizada por el diccionario de Moreri, sobre la sangre, el oro y la púrpura de nuestros orígenes. Hemos de considerar más bien la alta Edad Media como nuestro inconsciente colectivo y como la gran fase de ocultación de nuestras pasiones espontáneas, aquella en la que el rechazo de cualquier estructura pública pone al desnudo las pulsiones de cada uno y permite una nueva edificación del hombre. Fue un combate entre dos religiones, pagana y cristiana, en torno a la familia, el sexo y la muerte.

La obsesión de los pueblos que penetraron en la Galia, y que ellos comunicaron a los galo-romanos, giraba alrededor de la supervivencia. Semejante inquietud, legado de los suelos pobres y los bosques de Europa, les convertía en un deber la reducción del hombre al arte de matar y de la mujer al de procrear. La sexualidad era por tanto un instrumento de construcción de la sociedad que había que utilizar de conformidad con las enseñanzas de la naturaleza: ley del más fuerte, pureza de la mujer y de la esposa. El amor, como locura destructora que era, tenía que quedar proscrito. Era preciso captar las fuerzas benignas del cosmos misterioso y rechazar sus impulsos funestos. La muerte era tan peligrosa como el sexo, porque pertenecía a otra parte del cosmos, lo subterráneo invisible. Entre una y otro, la violencia constituía una obligación si se los quería dominar tanto a aquélla como a éste. Era así como podían formarse, como unas manadas inquietas que husmean el aire que les trae el olor del cazador, aquellas parentelas endógamas que enterraban sus muertos en lo más hondo de su terror.

A esta religión del temor tenía que responder una religión de la esperanza. Lo hizo efectivamente, muy de cerca a la vez que muy de lejos, con simpatía y con

hostilidad. Aceptó la totalidad de la religiosidad pagana en lo referente al hijo y a la pureza del matrimonio, pero aspiró muy pronto a quebrantar la parentela a fin de imponer el matrimonio monógamo. Al tiempo que transigía con lo sagrado pagano, la Iglesia de los galos se las arregló para desviarlo hacia los sacramentos. Sobre todo llevó a cabo importantes transferencias entre los dos sectores: el público y el privado. Frente a la angustia de la muerte, desplazó a los difuntos para ponerlos a la vista de todos en torno de los vivos. Frente al temor del castigo hizo pasar la penitencia desde la plaza pública hasta el oído del sacerdote. Finalmente, al hombre que no era capaz de experimentar el sentimiento de su existencia frente a un mundo hostil más que en el interior de un grupo armado, le ofreció la locura del eremita aislado o el silencio del monje en su oratorio. Cualesquiera que fuesen las profundas ambigüedades de la acción de la Iglesia con respecto a la vida privada, aquella lenta aculturación sembrada de fracasos, el más patente de los cuales fue el del Imperio carolingio, no dejaba por ello de conducir al desprendimiento, a la autonomía de cada ser humano frente a su entorno. Desde el temor ante el mundo, pasando por el desprecio del mundo, el hombre iba a partir muy pronto hacia la conquista del mundo.

5
Bizancio siglos X-XI

Évelyne Patlagean

Bizancio significa un milenio de historia, una capital, Constantinopla, un imperio inmenso de acuerdo con la escala de la época, y una sociedad trabajada y modificada por los siglos. Aquí se ha escogido para su esclarecimiento los años que van aproximadamente desde el 900 hasta el 1060, el apogeo del siglo X, el giro hacia la modernidad iniciado en el siglo XI. Como todas las sociedades vigorosas, Bizancio se expresó entonces en una masa de textos, a los que acudiremos a fin de desenmarañar las categorías mentales y culturales que este libro se propone como objeto: los contornos de un tiempo y un espacio privados, las actividades que se desprenden de ellos, el discurso que en ellos se basa. Pero hay que empezar por mostrar el lugar de la acción, levantar su decorado, presentar a sus personajes. El lector podrá así apreciar la multiplicidad social de la cuestión planteada, antes de encontrarse más adelante con la desigual distribución de la documentación.

Territorio e historia de Bizancio, siglos IX-XI

El Imperio se apoyaba entonces al este sobre los contrafuertes armenios del Cáucaso y el alto Éufrates, y al sureste sobre el macizo de Taurus. En los Balcanes, se extendía sobre la orilla izquierda del Danubio, separado del curso inferior del río por el Estado búlgaro, nacido en 681 y convertido al cristianismo en 864 por obra de la misión bizantina. Después del siglo IX, marcado por la emancipación política de Venecia y por las luchas con los Árabes en torno de aquellas hermosas apuestas que eran Sicilia, Creta y las islas del Egeo, el siglo X es el del impulso de reconquista triunfal. Bizancio recupera Creta, ancla de nuevo una provincia en el Sur de Italia alrededor de Bari y de Tarento, y retorna a Mesopotamia, donde se apodera de Edessa. En el bajo Danubio, se alía, en contra del pueblo turco de los pechenegos, con el Estado ruso de Kiev, que comerciaba con ella desde los inicios del siglo, y que ingresa en su Iglesia en 988; luego, en 1014, deshace el imperio búlgaro. En el siglo XI, la afluencia de los mercaderes italianos y de los mercenarios occidentales, así como la entrada en escena de los turcos seldyúcidas cambiarán poco a poco el cuadro. Pero, de toda esta historia que aquí no interesa, hemos de retener que bajo el nombre de Bizancio se despliega un espacio social y cultural variado, del que la documentación no nos procura más que luces discontinuas. Nos pone ante los ojos a Constantinopla, no sólo la ciudad más grande del Imperio y de la cristiandad, sino

también la “ciudad reinante”, la capital, con aquella otra ciudad alojada en su interior que era el palacio imperial; al este, la frontera, desde Taurus a Armenia; al norte, Tesalónica, “la gran ciudad”, la única que ofrece una historia urbana comparable a la de la capital, aunque diferente, y, en último lugar, la península del monte Athos, donde la vida monástica hace su aparición a fines del siglo IX y se organiza a lo largo del X; y finalmente, al oeste, la Italia meridional, las actuales Apulia y Calabria, con sus ciudades costeras, Bari y Tarento, con sus montañas boscosas donde los monjes se esconden, de espaldas a las invasiones árabes, cada vez más lejos hacia el norte, hacia Roma. Cualquiera pensaría que tantos paisajes, y tan diversas poblaciones, no pudieron compartir una civilización uniforme.

Sin embargo, hubo entonces una civilización bizantina común, en el marco de una historia política que implicaba no sólo el palacio en su capital, sino el Imperio entero. En 867, el emperador Miguel III fue asesinado por su favorito y coemperador Basilio, de origen provinciano mal conocido. Basilio fundó una dinastía que se extinguiría en 1056, a la muerte de Teodora, su última descendiente. No obstante, a partir del reinado del hijo de Basilio, León VI, empiezan a destacarse determinadas tensiones políticas entre el palacio, sede de la dinastía y centro del poder, y los grandes generales de los que los emperadores no pueden prescindir para sus guerras. El advenimiento de Basilio marca en efecto el comienzo de la política de reconquista e incluso de ofensiva que habrá de proseguir hasta la muerte de Basilio II, en 1025, al tiempo que reorienta un fructuoso esfuerzo misionero en dirección de los jóvenes Estados eslavos del Sur y del Este. Aquí está el origen de la significación alcanzada por los jefes militares, procedentes de linajes que no databan, en el mejor de los casos, de más allá del siglo VIII, y cuyo éxito queda consagrado mediante el uso de un nombre de alcurnia extraído, por lo demás, bien de un adjetivo, bien de algún vocablo familiar. Los más célebres son originarios del Este y del Sureste de Anatolia, es decir, de los confines armenios. Una residencia en la capital, al alcance del palacio, era la garantía de su eminencia, al tiempo que se apoyaban en posesiones y fidelidades conservadas en sus provincias respectivas. Ni siquiera el trono les estaba vedado, por más que se transmitiera en principio de padre a hijo, ya que podían acceder a él mediante la alianza con un poder que admitía los coemperadores. Así fue cómo pudo reinar Romano I Lecapêno (920-944), cuya hija se había casado con Constantino VII todavía adolescente. Nicéforo II Focas, cuarta generación de un linaje ascendido al primer rango, se casa en 963 con Theófano, viuda de Romano II, hijo de Constantino VII. Le asesina y reemplaza en 969 el hijo de su hermana, Juan I Zimisces, amante de la emperatriz, brillante general a su vez, y emparentado con el importante linaje de los Skleroi. A la muerte de Juan I, en 976, Basilio II, hijo de Romano II, está ya en la edad del poder personal, que tendrá que defender contra un formidable levantamiento en el Este del Asia Menor, en el curso del cual se las arreglará para que se enzarcen entre sí sus dos parientes, Bardas Focas y Bardas Sklêros. Asociado oficialmente con su hermano Constantino VII, reina sin heredero y sin esposa hasta su muerte, en

1025, seguida por la de Constantino en 1028. La continuidad dinástica hubo de asegurarse entonces mediante la hija de este último, Zoê, a falta de un hijo, a través de dos matrimonios, con Romano Argiro (Romano III), al que ella hizo perecer en 1034, y luego con Miguel IV, hermano de un eunuco de la corte (1034-1041). Entonces adoptó a Miguel V, sobrino del precedente, depuesto en 1042, y a continuación compartió el trono con su hermana, la monja Teodora, casándose con el aristócrata Constantino Monomaco (Constantino IX). Zoê desaparece en 1050, Constantino IX en 1055, y la dinastía se extingue con Teodora en 1056. En 1057, el sucesor escogido por ella, Miguel VI, es eliminado por Isaakios Komnenôs (Isaac I). Con él llega por primera vez al trono el linaje de los Comnenos, que accederá de nuevo a él en 1081, después de los reinados de dos miembros del linaje Doukas, Constantino X (1059-1067) y Miguel VII (1060-1067 y después 1071-1078), de Romano IV (1068-1071) y de Nicéforo III (1078-1081). El advenimiento de Alejo I, hijo del hermano de Isaac, abre entonces el siglo de los Comnenos, una época nueva en cuyo umbral habremos de detenernos.

Como es de suponer, si se le ha solicitado aquí a la sucesión de los reinados la trama cronológica indispensable, ello no se ha debido a la libre decisión del historiador, sino que ha de atribuirse a un apremio de las fuentes cuyas consecuencias vamos a estudiar. A pesar de lo cual, nuestra información sobre la historia social de la época no se agota evidentemente con la dialéctica de los descendientes de Basilio I y de los grandes linajes. Ante todo, no hay que olvidar que la frontera oriental vive su propia vida, lejos de los poderes políticos y culturales de la capital y de su ortodoxia, en contacto con un Islam también fronterizo. Es cierto que se halla administrada y recortada en distritos que están en manos de comandantes atrincherados en sus plazas fuertes, que a veces son otros tantos jefes locales integrados en la defensa bizantina. Pero la organización oficial no es capaz de explicarnos la libertad de los guerreros mismos, ni la originalidad de una civilización que se desvanecerá lentamente durante el siglo XI, a causa de haber recurrido a los mercenarios y por la entrada en escena de los turcos. Por otro lado, el palacio y la capital reúnen a los hombres del poder civil y a los del poder patriarcal, el personal del palacio, la administración central, los tribunales, así como las oficinas y el tribunal del patriarca. Todos ellos se definen y se distinguen por el dominio de la lengua culta, los géneros y las reglas de la retórica y el patrimonio cultural de la Antigüedad profana y cristiana. Esta cultura docta, a la que se añade eventualmente el derecho, constituye el objeto de una enseñanza que prepara para las carreras del Estado y de la Iglesia, y cuya organización se prosigue por obra de los emperadores a lo largo del período. La clase dirigente se ramifica por las provincias, a las que el poder imperial envía a sus funcionarios, y el patriarcado a sus obispos.

Pero la verdadera base de la sociedad y de la actividad productiva es el campo, poblado por campesinos que son pequeños propietarios, granjeros, a veces todavía esclavos. Están agrupados en aldeas durante casi toda la historia de Bizancio, pero se

los ve también instalados en las regiones fronterizas, en propiedades de roturación. La clase social de los señores del suelo aparece también muy dispersa y diversa, lo mismo en sus bienes que en su poder social y político. El caso de la Anatolia central y oriental, región tradicional de grandes propiedades, no constituye la norma general. Hay que contar además con el dominio monástico, considerable en conjunto, pero distribuido también de manera muy desigual. Por otra parte en el curso de este período, se advierte también en Bizancio, como en otras partes, una renovación urbana, sostenida por el artesanado y el comercio. El siglo X se caracteriza en todas partes por un auge del gran comercio, que se dedica a los tejidos de seda y a las especias, a la peletería y a la trata de esclavos. Si los actores comienzan a ser desde entonces con frecuencia los mercaderes judíos, o musulmanes, así como gentes de Amalfi o de Venecia, los centros de negocios se abren en cambio en Constantinopla, en Tesalónica o en Trebisonda. Los mercaderes extranjeros reciben concesiones en la capital, los rusos desde comienzos del siglo X, los venecianos en sus postrimerías. El movimiento se amplifica durante el siglo XI, confirmando a Constantinopla en su condición de gran plaza internacional. La capital del siglo XI va presentando cada vez más los rasgos sociales de una gran ciudad, de una sociedad urbana completa, diversificada y bulliciosa.

El mundo eclesiástico es como una réplica de la sociedad civil, a la que domina mediante múltiples lazos familiares, locales y, por supuesto, culturales. La Iglesia de Bizancio superó una crisis decisiva a mediados del siglo IX, cuando se restauró definitivamente el culto de las imágenes. Justificado con el culto de los santos y, en último análisis, con el dogma de la Encarnación, el culto de las imágenes imprimió desde entonces a la piedad, tanto individual como colectiva, un sello específico. El aparato de la Iglesia no cambiará ya apenas. El patriarca, con el apoyo de sus oficinas y su tribunal, gobierna la Iglesia de los obispos, las parroquias y los laicos, incluso la de los monjes, cuando sus fundaciones no son autónomas y directamente dependientes de la justicia imperial. Pero, en realidad, son los monjes quienes en esta época ocupan el primer puesto en la Iglesia y en la cristiandad de Bizancio. Las formas adoptadas por la huida del mundo han evolucionado después de su primera floración entre finales del siglo III y finales del V. Tanto el poder religioso como el político habían trabajado para eliminar las más libres y las más individualistas de aquéllas, y la misma sociedad había seguido sin duda también esta misma inclinación. Fue así cómo había desaparecido por ejemplo un cierto ascetismo doméstico. De manera análoga, la vida comunitaria o semi-comunitaria se había impuesto en principio al eremitismo, convertido en sospechoso, mientras que monjes y monasterios ganaban un puesto creciente en la sociedad urbana. El estatuto de los monasterios había variado: pueden ser imperiales, patriarcales, sometidos al obispo local, autónomos, o bien también, subrayémoslo, privados, o sea propiedad de una persona, de un linaje, o incluso de otro monasterio. Los polos monásticos de la época siguen siendo la región de Brusa y, sobre todo, ya, el monte Athos, “la santa

montaña", república monástica de la que se esboza una réplica reducida en Italia meridional. En Constantinopla, sigue conservando una especie de primado oficial el monasterio de Studiu, campeón del radicalismo religioso. Los emperadores no dejan de dar muestras de sus predilecciones, sobre todo aquellos que no pertenecen a la dinastía de Basilio I. Nicéforo II Focas y su hermano León tienen que ver así con el origen del monasterio atonita de Lavra, mientras que Alejo I y su madre prestarán todos sus cuidados a San Juan de Patmos. Los particulares, grandes y pequeños, multiplican fundaciones y donaciones. Pero Bizancio se vio también atravesada por una antigua corriente de espiritualidad disidente, cuyo impulso marcó, como se verá, el siglo XI.

Fuentes

El croquis geográfico y social que acaba de leerse explicará la tipología de los documentos, escritos o no, que la sociedad bizantina produjo, y de los que la historia nos ha privado luego en parte. Hay estragos y retrasos evidentes en dos terrenos, la arqueología y los documentos de archivo. La arqueología medieval de Bizancio sigue hallándose aún muy alejada de los resultados ya obtenidos en Occidente. Hay que imputar las destrucciones por una parte a los temblores de tierra, pero también al fervor exclusivista de los arqueólogos de la cultura clásica, que arrasaron a su vez, durante el siglo XIX, los niveles bizantinos de Atenas. La tendencia actual se ha convertido cada vez más, cuando es posible, en una larga historia de localidades, desde la Antigüedad hasta los otomanos: tal es, por ejemplo, el caso de Éfeso. Sin embargo, los niveles bizantinos no son siempre accesibles, empezando por la situación de Estambul. La arqueología de las aldeas y de las fortalezas no ha hecho más que comenzar, mientras que la exploración de las célebres iglesias rupestres de Capadocia ofrece ya algunas indicaciones. En suma, localidades y monumentos van a ser en nuestro caso poco elocuentes, a diferencia de lo que serían para los siglos XIV y XV. Por el contrario, no vamos a carecer de objetos, unos de uso cotidiano, otros, en mayor número, de uso suntuario, marfiles, sedas, joyas, y muy particularmente instrumentos de relación personal con lo invisible, como iconos y amuletos.

La época nos ha dejado un gran número de imágenes pintadas mediante las cuales se sentiría uno tentado de colmar las lagunas del material arqueológico: se trata de las miniaturas de los manuscritos, cuya utilización por otra parte no carece de dificultades. Se hicieron muchas ilustraciones durante los siglos X y XI, tanto en Constantinopla como en las provincias. El libro es entonces con mucha frecuencia un encargo, y su decoración depende en primer lugar de la voluntad y los medios del cliente, que puede ser nada menos que el emperador mismo. Poseemos, por ejemplo, un salterio y un menologio (colección de noticias sobre los santos de cada día del mes), que fueron realizados para Basilio II. Hay ciertos textos que reclaman la ilustración: los Evangelios, el salterio, un ciclo litúrgico de las *Homilías* de Gregorio

Nacianceno, uno de los Padres de la Iglesia griega. Pero no falta el ejemplar de un tratado sobre las mordeduras de las serpientes que ofrece también pinturas, y sobre todo hemos de citar en varias ocasiones un manuscrito madrileño de la *Crónica* de Juan Skylitzês, compuesta a fines del siglo XI y dedicada a la historia reciente. Copiado durante el siglo XIII, este manuscrito reproduce en parte, según parece, miniaturas contemporáneas de la redacción. Pero en todos estos casos hay que preguntarse sobre la actualidad de las imágenes. El banquete de las Bodas de Caná, el demonio que se le pone delante al sacerdote simoníaco, el campesino y sus faenas, ¿son el resultado de un cuaderno de modelos o de la inspiración del momento? ¿O resulta superfluo buscar, tratándose de una civilización tan lenta, la alternativa que podríamos suponer, al margen de las referencias explícitas a lo antiguo de las que gusta el siglo X? Sea de ello lo que fuere, la pintura de manuscritos constituye una fuente de la que no cabe prescindir aquí.

Pero ocurre que los documentos de archivo han sufrido mucho más aún los tormentos de la historia. Lo que ha sobrevivido de ellos en lo referente a esta época proviene de los cartularios monásticos, en primer lugar de los del monte Athos; hay otros que tal vez no nos han entregado aún todos sus secretos. Tendremos que leer algunas actas de fundación junto con el reglamento *(typikon)* del nuevo monasterio, donaciones con sus cláusulas, testamentos que fueron a parar allí. Se testaba entre otras circunstancias en vísperas de ingresar en un convento, porque un monje no podía reservarse nada para sí. Por su parte, las mujeres adquirían con la viudez una capacidad de gestión de los bienes familiares que se refleja en estas actas. En cambio, el único contrato de matrimonio que atestigua la composición de un regalo de bodas es un documento judío, redactado en 1022 en Mastaura, a orillas del Meandro, y hallado fuera del Imperio, en los célebres archivos de una sinagoga del viejo Cairo. La carencia de actas privadas se compensa en parte con un *dossier* notable, el cuaderno de las decisiones del juez Eustatios el Romano, que ejerció en la capital durante el primer tercio del siglo XI. Los asuntos se hallan en él lo suficientemente bien resumidos como para que podamos contemplar desde una perspectiva excepcional diversos litigios conyugales y familiares. En fin, también los libros nos sirven información. Sus copistas no siempre se limitan a firmarlos, sus propietarios les ponen su nombre, los anotan, a veces transcriben documentos sobre sus páginas en blanco. Por otra parte, es una época en la que se esboza el helenismo moderno. La lengua hablada, de la que los nombres familiares comprobados guardan preciosos testimonios, las creencias, los proverbios, las canciones, de las que nos han llegado algunos vestigios, pertenecen ya a él.

Se supone que la vida de los hombres y mujeres de Bizancio se hallaba sometida a las normas convergentes dictadas por el soberano y por la Iglesia, a través de las cuales se percibe a veces la práctica que aquéllas ratifican, o que, por el contrario, les opone resistencia. Por lo que hace a la época de que nos estamos ocupando, la colección de Novelas (leyes formales) de León VI manifiesta, en los últimos años del

siglo IX, un plan de revisión sistemática de la legislación, lo que resulta menos cierto con respecto a las Novelas, por otra parte menos numerosas en conjunto, de los siglos X y XI. La Iglesia, por su parte, prosigue mientras tanto un trabajo continuo, y varias veces secular. El concilio de 692 había adoptado disposiciones importantes para reprimir una enorme cantidad de usos y festividades que consideraba, con toda razón, impregnados del viejo politeísmo. El segundo concilio de Nicea, restaurador temporal del culto de las imágenes, en 787, erige un monumento capital para la disciplina de los clérigos, monjes y laicos, así como para la de las relaciones entre estos diferentes órdenes de la cristiandad. El concilio, repartido en dos sesiones distintas, celebrado en Constantinopla en 861 se ocupa de estas mismas cuestiones. Por lo demás, el patriarcado de Constantinopla se apoya en un sínodo permanente, cuya serie de decisiones nos es conocida al menos indirectamente. La literatura penitencial se halla aún inédita en parte, y en cualquier caso no nos ofrece la riqueza de Occidente durante la misma época. Durante el siglo XIII, los concilios de 692, 787 y 861 merecen, como toda la serie, los comentarios de tres canonistas: Theodôros Balsamón, el más notable de los tres, jurista y funcionario del patriarcado, y luego patriarca de Antioquía, Juan Zônaras y Alexios Aristênos. Finalmente, hay dos opúsculos que denuncian los errores heréticos, en los que podremos comprobar todo un giro de la piedad, uno de ellos a comienzos del siglo XI, firmado por un monje de nombre Euthymios, y otro de un homónimo suyo, bajo Alejo I Comneno.

Tendremos que leer sobre todo una masa importante de composiciones firmadas o anónimas. Unas y otras pertenecen a un género determinado, es decir, que la información se filtra en ellas de acuerdo con las reglas que lo definen. Por otra parte, hay una ley común a todos los ámbitos de la cultura bizantina que consiste en reproducir una tradición, auténtica o apócrifa, poco importa, o mejor en pretender hacerlo, legitimándose siempre por referencia a ella. Pero hay que guardarse de creer, como se ha hecho en demasiadas ocasiones, que este rasgo fundamental hace de ella una cultura fría, inmóvil. No es más que la regla de su juego. Sólo que ya puede imaginarse la dificultad de precisar los datos que aquí andamos buscando, y lo arduo de pretender identificar, y por añadidura históricamente, estados del alma que precisamente nos inclinamos a considerar como rebeldes a semejantes constricciones. Para comenzar, indiquemos cómo se presenta el conjunto y qué obras se van a poner a contribución, lo que explicará nuestra propia descubierta cronológica. Ello equivaldrá a enfrentarse con el tema mismo.

Nos quedan centenares de cartas de los siglos X y XI, preservadas no por la sedimentación de los depósitos de archivos, sino por la selección de las bibliotecas de Bizancio, que las coleccionaron a título de género epistolar, y la distinción de algunos de sus autores, como Miguel Psellos, protagonista político y cultural del siglo XI. Tales cartas son la expresión de un grupo social homogéneo y exclusivamente masculino: altos funcionarios, obispos, colaboradores del soberano, y el mismo soberano en ocasiones. Junto a ellas pondremos un escrito único por su forma y su

tono personal, los *Consejos y Relatos* compuestos entre 1075 y 1081 por Kekaumenos, un aristócrata retirado del servicio en su provincia. No citaremos apenas la poesía culta de los eruditos, injustamente sin duda. En cambio, no dejaremos de utilizar la gesta de Digenis Akritas, porque, bajo el tejido novelesco posterior, late en ella la materia épica de los cantares que los juglares hacían escuchar en los castillos de la frontera oriental desde los umbrales del siglo X. Una forma oral del cantar mismo circuló sin duda durante el siglo XI, transmitiendo modelos de heroísmo, de seducción y de amor muy alejados de la capital.

Las bibliotecas de los monasterios y de los particulares encerraban igualmente libros de uso familiar, para las oraciones de cualesquiera oportunidades, la medicina doméstica o la interpretación de los sueños. El problema de su datación resulta aquí más complicado: los usos litúrgicos de Constantinopla aparecen fijados ya en un manuscrito del siglo VIII. La medicina hipocrática ha dejado la impronta de su tradición en un determinado opúsculo ginecológico, o en un calendario dietético, en el que se nos indica lo que hay que comer a lo largo del año para encontrarse bien. La ciencia de los sueños se remonta a la Antigüedad grecorromana y sigue en Bizancio dos direcciones por lo menos. Se ha escogido aquí el *Oneirokritikon* de Achmet: el personaje sigue siendo misterioso, la obra se compuso entre 813 y finales del siglo XI, y en ella se actualiza la antigua materia.

El lector se preguntará si hemos conservado biografías de esta época. En Bizancio, entonces como en todo su pasado, son las *Vidas* de los santos las que juegan este papel, y muy bien por cierto, porque despliegan a la vez un modelo y una biografía individual. Ésta adquiere relieve en las *Vidas* de los siglos X y XI, sin que el modelo pierda por eso el suyo. Tenemos por tanto en ellas una fuente apreciable. Se trata de *Vidas* compuestas para la difusión de la fama de un monasterio o de un santuario ligado al santo y a la celebración de su fiesta. Los autores son por tanto monjes, sin excepción, sin que esta cualidad deje de recubrir una cierta diversidad cultural. Los mismos santos son también relativamente diversos. Hemos podido reseñar una veintena para los siglos X y XI, entre ellos algunas mujeres, y una mayoría de varones; pero sin que haya protagonistas del pueblo, lo que sería inconcebible, sino carreras laicas bastante variadas antes de la entrada en el convento. Es de notar que la biografía, más aún que el modelo, se sitúa en lugares geográficos y sociales muy diferentes, a veces en Constantinopla, otras en una provincia de Asia Menor o de Italia meridional, o incluso por las rutas del Monte Athos. La historiografía de la época no es menos rica, pero resulta más difícil de usar. Se halla en efecto centrada en el palacio, cuando no está directamente inspirada por él. Por tanto, hay que examinar con prudencia las informaciones relativas a los emperadores mismos, y no alinearlas junto a las otras sin más ni más, a causa de su carga ostentosa y simbólica. Pero no dejan de ofrecer datos sobre la aristocracia que gravitaba en torno del poder supremo, que sería vano tratar de encontrar en otra parte.

Las palabras

Tal es ciertamente, no el cuadro completo de las fuentes para los siglos X y XI, pero sí el material para una pesquisa sobre las vidas privadas de Bizancio durante esta época. Nuestro primer guía va a ser el idioma griego. Porque, en efecto, éste reconoce la categoría de lo privado en el sentido en que aquí nos hemos propuesto entenderlo. Los antiguos términos se conservan: los “asuntos” *(pragmata)* en el sentido más amplio, contrapuestos al “descanso” *(hêsy chia)* profano, político, o espiritual, y al “ocio” *(scholê)*; lo “privado”, en el sentido patrimonial y social (*idios*, de donde *idiazein*, “vivir en privado”), lo “propio” *(oikeios)*, persona o bien que tiene que ver con la casa *(oikos)*. Aunque la historia ha cambiado profundamente las relaciones tradicionales. La “ciudad” *(polis)* se ha convertido por lo general en las provincias en una aglomeración en principio fortificada, un *kastron*, no poblada ya de “ciudadanos” *(politai)*, sino de simples “habitantes” *(oikêtores). Politikos* ha pasado a significar “civil”, en concreto en la clasificación fiscal, y se opone a *stratiôtikos*, “militar”. La clasificación efectiva de los laicos opone de hecho los “poderosos” *(dynatoi)* a los “pobres” *(penêtes)*. El “poder público” *(dêmosion)* se concentra desde hace mucho tiempo en el del soberano y su administración fiscal y judicial, mientras que el “pueblo” *(dêmos)* no es en el siglo X, y tampoco desde mucho tiempo atrás, más que una figura de la liturgia imperial, un grupo fijo que aclama al emperador en las ceremonias. El *dêmotês*, el “hombre del pueblo”, ha venido a reducirse a un hombre de la calle, cuando no a un granuja. Más adelante, el siglo XI modifica este último aspecto. El arranque de la vida ciudadana hace de nuevo de la *dêmokratia* no precisamente la tiranía de la canalla, pero sí la presión política, al menos temporal, de un pueblo urbano de artesanos y comerciantes. Estas modificaciones en la terminología de lo “público” reflejan con toda claridad la declinación secular de la ciudad antigua como marco social y político, en beneficio de la forma imperial y de su principio de uniformidad centralizada y universal. La evolución es demasiado importante como para que no podamos reconocer su impronta en la categoría de lo “privado” bajo la apariencia intacta del vocabulario. Por lo que hace al *laikos*, forma parte del “pueblo” cristiano *(laos)*. En este sentido, lo “privado” puede ser lo que escapa a la mirada autoritaria de la Iglesia de los clérigos y monjes, por ejemplo las festividades que ésta no reconoce. Dicho esto, no podemos hacer otra cosa que partir de nuestras propias concepciones, que nos acompañarán en la presente investigación, y no está mal que sea así. Lo “público” no es por tanto solamente el Estado, sino lo exterior, la vida colectiva, en todas sus manifestaciones, mientras que lo “privado” designa a la vez el círculo más próximo, la intimidad, y además, en el seno de ésta, el *yo* que somos, cada uno de nosotros, con predilección. Así es cómo nosotros lo entenderemos.

El espacio privado

La casa laica

Comenzaremos por el espacio, y por la demarcación que lo divide en “público” y “privado”, o sea por la “casa”. Hay dos términos griegos que la designan desde siempre: *oikos* se refiere al grupo actuante y residente; *oikia*, a la edificación que lo acoge. La *oikos* se define también en conjunto por un espacio a la vez que por un grupo, y por sus relaciones. Su cerramiento sobre una intimidad interior, separada y clausurada, se subraya en la *Llave de los sueños*, de Achmet, que distribuye sus interpretaciones de acuerdo con la significación onírica de las partes del cuerpo. “La boca —escribe el autor— es la casa *(oikos)* del hombre, donde se encierra cuanto le pertenece (…) todos los dientes del hombre se entienden como sus parientes”, entre los cuales los molares significan los hijos, los muchachos arriba, las hijas abajo. De hecho, la *oikos* aparece a primera vista como algo no enteramente privado, sino como la bisagra de dos ámbitos. En efecto, la “casa” tiene que ver, en ciertos aspectos, con lo “público”. En las aldeas, la asamblea de los “amos de casa” asume las responsabilidades judiciales y sobre todo fiscales de la comunidad rural, que se compone del conjunto de los hogares detallados con ocasión de los censos fiscales. Las “casas militares” constituyen una categoría de propietarios obligados a proporcionar, a título de impuesto, un miembro de la familia y su equipo al ejército. La historiografía, en fin, presenta la *oikos* aristocrática como un grupo instalado en la capital. Su núcleo se compone de parientes, pero engloba a su vez “familiares”, *(oikeioi)*, “servidores”, esclavos o no *(oikêtai)*, a saber, “hombres” *(anthrôpoi)*, y “amigos” *(philoi)*. Este grupo actúa sobre la escena política del palacio, donde lo introducen la ilustración militar de su jefe, la herencia, la alianza de una mujer de prosapia. Al contrario, en caso de fracaso, de conspiración fallida, de pérdida de favor, se repliega a su residencia, de suerte que la *hêsychia* puede ser el “descanso” forzoso de quien se ha visto así desplazado del entorno imperial. Semejante *oikos* es un espacio ambivalente, puesto que, situado en las antípodas del palacio, corazón político del Imperio, sirve de base lo mismo para la empresa política que para el repliegue. Y esta misma ambivalencia se hace extensiva a las residencias provinciales de las grandes familias, que pueden adquirir en cualquier momento una significación política. Así por ejemplo, cuando Basilio II, en campaña, se detiene en casa de uno de los grandes magnates de la época, Eustathios Maleinos, la fastuosa hospitalidad de

éste con sus fuerzas privadas al fondo fue interpretada por el soberano como una manifestación subversiva.

La *oikos* no reúne sino una parte de la parentela, es decir del grupo que se siente solidario en razón de sus lazos de parentesco. A partir del siglo IX, y aun desde finales del VIII, como se ha podido ver, estos grupos comienzan a ostentar nombres de alcurnia trasmisibles. Desde entonces, no es infrecuente que un historiógrafo, para situar mejor a alguien, añada a la mención de su nombre el de su domicilio en la capital. Algunos de los pocos datos fiscales de la época nos muestran parentelas rústicas reconocibles, que sin embargo no se hallan cobijadas bajo el mismo techo, ya que se reparten entre jefes de familia diferentes. La casa abriga una familia de tres generaciones en la *Vida de Philarêtos*, rico y santo propietario, cuya composición se sitúa hacia 821. La *Vida de María la Joven* (m. 902), compuesta con posterioridad a 1025, y la de *Kyrillos de Philêa* (m. 1110) nos presentan una familia de dos generaciones, con hijos jóvenes. El registro del juez Eustathios deja constancia de yernos establecidos en casa de la esposa. Según algunos testamentos y cuentas domésticas rurales no faltaban viudas que eran jefes de familia. Y epistológrafo hay que ha vivido siempre con su madre, cuya muerte ha sobrevenido al cabo de cuarenta años de viudez. Por cierto que este medio de los epistológrafos cuenta con muchos celibatarios de origen clerical que no mencionan a ningún pariente.

No resulta fácil distinguir a los servidores de lo que hoy llamamos la familia. Bajo la ambigüedad de los términos, se suele tratar de esclavos. Theodôros, metropolita de Nicea, nos describe en una carta cómo abandonó su casa en la capital, en medio de la noche, para acudir a la iglesia de los Santos Apóstoles a venerar a san Juan Crisóstomo: un sobrino le precedía con una lámpara, montado en un mulo, y le seguían dos sirvientes, dos “pobres hombres” que no fueron capaces de defenderlo de unos asaltantes. Al exiliarse, había tenido que dejar su casa en manos de un “infeliz”, que cada día lo cerraba todo a cal y canto. La manumisión es lo suficientemente corriente como para que los libros de oraciones contengan un ritual apropiado, y en ocasiones se lleva a cabo mediante testamento: en 1049, Gemma, viuda de un funcionario de Italia meridional, libera así a su esclava María, que recibirá el lecho en que aquélla dormía y cuatro medidas de trigo de la próxima cosecha. Todavía quedan otras personas en la casa. Las *Vidas* de los santos que han llegado a Constantinopla de niños o de adolescentes, para hacer carrera en la ciudad, Evaristos, monje del Studiu, Nikêphoros, obispo de Mileto, nos los muestran alojados en casa de algún pariente o “patrono” bien situado. Las “concubinas” *(pallakai)*, cuya renovación le anuncian al durmiente algunos sueños, tal vez viven en ocasiones en casa de éste. Las grandes casas cuentan con un capellán, que celebra los oficios. Y cuando Digenis abandona su mansión provincial para su primera cacería, en compañía de su padre y de su tío materno, se ven escoltados por la banda de los “muchachos” *(agouroi)* que residen cerca de ellos. En la vida urbana, los documentos muestran un tipo de convivencia a veces lo suficientemente complejo como para acercar a propietarios parientes entre sí

sin reunirlos de veras bajo el mismo techo: hay varias casas que dan a un mismo patio *(aulê)*, incluso cada piso es un domicilio aparte, cuya entrada se distingue de las demás.

Los inmuebles de pisos, así mismo en la ciudad, abrigan varios hogares; los artesanos se alojan, trabajan y venden en su "taller" *(ergastêrion)*. A veces nos tropezamos con alguna mención de "casucas" *(oikiskon)*. En estos niveles modestos, lo que suele haber es inquilinos. Por su parte, la mansión aristocrática es, en principio, independiente. Los patios interiores con galerías, las terrazas, las ventanas con saledizo, las salas y habitaciones más reducidas, los baños, constituyen el marco de la vida privada urbana, en proporción con las fortunas. En el campo, en cambio, la casa independiente aparece en los dos extremos de la jerarquía social: las "cabañas" de los esclavos y de los aparceros alojados en una propiedad para su directa explotación, y la residencia del magnate. Esta última se remonta al final de la Antigüedad, y conocemos hermosos ejemplos de ella en Siria y Palestina, durante los primeros tiempos del Islam, gracias a los mosaicos y a las excavaciones. Desde allí, el modelo regresó a Bizancio, concretamente en el Este, y el palacio voluptuosamente descrito en la gesta de Digenis constituye su reminiscencia fantástica. Pero no sabemos a qué se parecía la residencia en que Eustathios Maleinos recibió a Basilio II con un despliegue que le atrajo la desconfianza del emperador. En Çavusin, cerca de Urkup, se ha descubierto un castillo practicado en una roca, con una torre fortificada, y una iglesia cuyos donantes, pintados en el ábside, se designan como el emperador Nicéforo II Focas y su esposa Teofano, Bardas Focas su padre, y León Focas su hermano. La inmensa mayoría de las viviendas campesinas se agrupan en aldeas, donde vecindades, parentela y propiedades comunes se embrollan en una "proximidad" generadora de solidaridades o de conflictos, al margen de los cuales sólo se mantienen aisladas algunas construcciones.

La casa de tipo medio es sin duda alguna el puerto de una intimidad a propósito de la cual cabe arriesgar la palabra confort. Alexandros, metropolita de Nicea, reclamando a voz en grito salir de una prisión en la que lo ha arrojado un tenebroso asunto de libelo, se lamenta precisamente de carecer de casa, de no tener baño ni letrina. Theodôros, otro metropolita de Nicea, le escribe a un corresponsal capaz de contribuir al fin de su exilio: "Ojalá puedas restituirme mi casa *(oikia)*, de la que me he visto expulsado, así como de la capital misma, como si fuera una basura, de suerte que me veo ahora a la intemperie, viviendo la vida de las bestias salvajes, privado de lo necesario, teniendo que luchar día tras día contra mis enfermedades y mi dolor de hígado, sin médicos ni cuidados; y que el Señor te conceda, en recompensa, una casa en el cielo". Cerrada como la boca, según se recordará, la casa está provista de cerraduras y candados muy trabajados, de los que hemos conservado algunos ejemplos. El espacio interior está dividido por cortinones que levantan los personajes de la *Crónica* de Skylitzês, y que proporcionan no sólo separaciones interiores, sino una protección contra los vientos que se cuelan, de los que se queja agriamente el

obispo Liutprando de Cremona, conducido con ocasión de su embajada ante Nicéforo II a un palacio abierto a todas las corrientes de aire. El gusto de la época cubre las paredes de baldosas de cerámica, que ofrecen a la vista animales o ramas de acanto, y fabrica objetos personales y domésticos cuya diversidad se transparenta en la lista de las corporaciones redactada en tiempos de León VI por el *Libro del prefecto* (de la capital). Hemos conservado cofres de marfil esculpido y piezas de vajilla. En cambio, no nos es fácil hacernos una idea sobre si existía una distribución permanente de los objetos de uso, algo que sin embargo es una cuestión clave para el propósito de este libro. El equipamiento doméstico no nos aclara nada al respecto, porque los documentos llegados hasta nosotros no ofrecen nada que se parezca al inventario que han llevado a cabo las burguesías medieval o moderna con ocasión de la muerte de alguien, y esto es algo evidentemente no fortuito. La novia judía de Mastaura aporta desde luego al hogar, en 1022, además de su ajuar personal, lencería y utensilios para la casa; pero su contrato de matrimonio, por desgracia, es un documento aislado por partida doble. Por el contrario, los pocos testamentos del siglo XI que poseemos no detallan los muebles ni los objetos de uso. En parte por olvido. Cuando el rico provinciano Eustathios Boilas dispone de sus bienes en 1059, el único inventario digno de este nombre es el de la donación a la iglesia patrimonial, que reúne iconos, libros sagrados y profanos, y utensilios de metal precioso, mientras que en cambio no se ofrece ningún detalle en el reparto de los inmuebles y objetos entre sus hijos casados. El testamento ya citado de la viuda Gemma, en 1049, se dirige en el mismo sentido. Les deja en efecto “la casa en que (ella) se encuentra, entera y tal cual es, a Kostas y a Petros hijos de (su) sobrino León”. Dicho con otras palabras, no ha parecido necesario inventariar su contenido. Si bien, más adelante, la misma Gemma distribuye en montón algunos muebles.

No es posible por tanto llegar a la conclusión de una indigencia de la vida material, que todas las fuentes desmentirían inmediatamente, sino más bien a la de una elaboración limitada, y por tanto quizá a la de una cierta plasticidad del espacio vivido. Esta hipótesis explicaría que las fuentes narrativas no nos hayan dejado constancia de ninguna repartición fija. Aunque hay una primera excepción, y de talla, que es la del palacio imperial del siglo X, cuya utilización tanto cotidiana como solemne nos es conocida por la historiografía, y sobre todo por el *Libro de las ceremonias*, compilación de Constantino VII. ¿Pero qué partido sacar de él? Salas de audiencia, oficinas, bibliotecas y talleres de copia, así como salas de comedor, oratorio, gabinete conyugal de los soberanos, ¿puede entenderse todo ello como la adaptación imperial de un modelo más general, o cuando menos aristocrático, en el que cabría igualmente el baño donde la prometida del emperador se recluye la víspera de la celebración del matrimonio, y la “habitación púrpura”, lugar que legitima los alumbramientos imperiales? Además, la casa encierra un espacio que se mantiene por definición exclusivamente privado, y que es el de las mujeres. No significa esto que las mujeres de Bizancio se hallen recluidas. Thomais se dirige con toda libertad a un

santuario de la Virgen, en los arrabales de la capital, e incluso pasa allí la noche dedicada a sus devociones. La madre de Nicéforo, obispo de Mileto, enviado de niño a Constantinopla, viene a verlo y lo acompaña a la escuela para velar por su pureza, decisión ofrecida como ejemplo por el hagiógrafo. Y una ilustración de la *Crónica* de Skylitzês muestra con qué equipaje viaja una rica viuda, estrictamente arropada, instalada en una litera, y sugiere que, al menos en lo alto de la escala social, el espacio reservado de la mujer se desplaza con ella fuera de la casa. En el interior de ésta, un estricto decoro separa a las mujeres y a las muchachas de quien llega desde fuera. La *Vida de Philarêtos*, compuesta hacia 821, describe la indignación de éste cuando los enviados imperiales que buscaban una esposa para el joven soberano solicitaron ver a sus nietas, mientras que su esposa se había dejado ver inmediatamente. No obstante, debió de ceder enseguida, puesto que una de ellas fue efectivamente elegida. La cuestión atormenta al viejo Kekaumenos en las postrimerías de su siglo XI. Desaconseja con aspereza que se admitan huéspedes a la misma mesa que las mujeres de la familia y demuestra que hay que tratarlos aparte refiriendo la historia de una esposa seducida y un marido burlado. El tema del honor aflora con toda nitidez, cuando escribe por ejemplo: “Una muchacha sin pudor no es sólo culpable ante ella misma, sino también ante sus padres y su parentela. Por eso has de tener a tus hijas bajo llave, como culpables convictas, y como imprevisoras, a fin de evitar las mordeduras de víbora.” Bien es verdad que Anna Dalassêna, madre de Alejo I, hace venir a Kyrillos de Philêa hasta su alcoba cuando desea conocerlo. Pero es ya vieja y él es un santo. La presencia de las mujeres y su segregación ofrecen un primer principio general de recortamiento del espacio doméstico. La *Cronografía* de Miguel Psellos atestigua que en el siglo XI el palacio tenía, igual que la casa privada, un “apartamento para mujeres” *(gynaikônitis)*. No sabemos cuál era la extensión social de semejante disposición. Pero está en pie el hecho de que a los extraños a la casa no se les pone en presencia de las mujeres, y que de creer a Kekaumenos no siempre la realidad se atenía a tales exigencias.

El lecho, la mesa… La mesa requiere en primer lugar nuestra atención, en virtud de su compleja función de sociabilidad. La comida familiar señala cuando menos los días de fiesta. Cuando se acusa en falso a María la Joven de relaciones culpables con un sirviente, bajo el reinado de Basilio I, la cólera de su marido es tan violenta que, ni siquiera en el primer domingo de cuaresma, le deja sentarse a la mesa, “mientras él permanecía allí solo, con sus hermanos (hermano y hermana, según el relato) y sus familiares, comiendo y bebiendo”. Si se acepta el ejemplo ciertamente cargado de valor político de la mesa imperial, hay que notar la presencia de Eudokia Ingerina, amante de Miguel III otorgada por éste en matrimonio a Basilio, durante la cena a cuyo término este último asesina al emperador. La iluminación de los manuscritos aportaría a su vez algunas informaciones. El Skylitzês de Madrid representa a la viuda Danielis como ama de casa entre su propio hijo y el futuro emperador Basilio, todavía desconocido, pero cuya futura grandeza ella conocía ya: los dos hombres, el

huésped a su derecha, comen del mismo plato, mientras ella se abstiene. Otra escena muestra la comida oficial de Basilio, sentado en el trono: está sentado a una mesa él solo, al tiempo que preside una larga asamblea masculina. Según precisan los canonistas, se admite la presencia de las mujeres en las comidas, a condición de que no se trate de "francachelas" *(symposiai)*, o sea de banquetes con intermedios poco morales: en este último caso, la presencia de una mujer le proporcionaba incluso a su marido un motivo de divorcio, mientras que no se dirige ninguna reprobación a los comensales varones.

La cuestión del lecho pone en juego, en el interior de la casa, a la pareja conyugal, y en torno de ella al círculo doméstico. Los esposos imperiales tienen normalmente una misma alcoba y un mismo lecho, según el testimonio del *Libro de las ceremonias*. Skylitzês aporta un ejemplo en su relato del asesinato de Nicéforo II Focas en 969. El emperador, que reprimía una vocación monástica, nos es presentado como un asceta. Había abandonado la alcoba conyugal durante los períodos de abstinencia prescritos por la Iglesia. Su muerte se sitúa durante el Adviento, y los asesinos se extravían en su búsqueda hasta que al fin lo descubren dormido en el suelo de una habitación, sobre una piel de oso que le había regalado su tío materno, el monje Miguel Maleinos, cubierta su cabeza con un bonete púrpura. El instigador del crimen, Juan Tzimiskês, se tiende sobre el lecho conyugal mientras aguarda el golpe de gracia. La emperatriz comparte el lecho de su esposo Romano III y el de su joven amante, el futuro Miguel IV. Constantino IX, por su parte, se encuentra con su querida, Skleraina, fuera de palacio, mientras que León VI compartía su lecho con la suya, Zoê Zautzina, pero en una residencia de campo en ausencia de la emperatriz. Por cierto, la emperatriz no da a luz en la alcoba donde la pareja concibe a sus hijos, sino en la "habitación púrpura" reservada a tal menester, sin duda en razón de la impureza inherente al período inmediatamente posterior al parto, e incompatible con la dignidad sacra del Imperio. No sabemos tanto de los usos de la vida conyugal corriente, si se deja a un lado la noche de bodas. Lucas el Estilita, en el siglo X, resucita a un bebé que sus padres habían asfixiado por accidente en su lecho. En cambio, el esposo de María la Joven no ha dormido en la alcoba donde entra de madrugada y que es donde ella está acostada con un niño de pecho entre sus brazos. La Iglesia prescribía a los esposos temporadas de abstinencia, en particular durante la cuaresma, así como los sábados y domingos: no podemos saber si eran respetados, por más que fuesen la condición para el acceso a la eucaristía. Ignoramos así mismo si la práctica suspendía efectivamente las relaciones, o al menos el lecho compartido, durante las reglas y hasta el término del puerperio, tal como parece haber sido la situación de María la Joven en la escena que se acaba de citar. Con todo, no puede dejar de advertirse la estrechez de los lechos en que los pintores de miniaturas representan enfermos, moribundos, difuntos y paridas. Estos lechos aparecen con su marco sobre patas y su cabecera, mientras que el paralítico del Evangelio lleva a la espalda una ligera litera, a la que se parecería sin duda el lecho ocupado por el

esclavo de la viuda Gemma, y que le fue regalado al mismo tiempo que su libertad en el testamento de ésta.

La devoción privada se ejercitaba en los oratorios de las mansiones de los grandes y en las iglesias patrimoniales que los propietarios venían erigiendo en sus tierras desde el siglo IV. Eustathios Boilas dota la suya con libros y objetos preciosos en su testamento de 1059. Algunas iglesias de Capadocia podrían muy bien ser por su parte propiedad de determinados linajes, a juzgar por las efigies de los donantes que en ellas figuran con sus nombres. Se trataba de una antigua tendencia que la Iglesia había mirado durante mucho tiempo con suspicacia, en la medida en que podía facilitar el acceso, al margen de todo control, a una práctica herética. Pero la demanda había seguido adelante, y los ecónomos privados se habían visto autorizados desde entonces, mediante aprobación del obispo local, y con la prohibición en firme de atraerlos a este efecto fuera de su parroquia. Pero la regla se observaba muy poco, porque la iglesia privada autorizaba muchos abusos en materia de ofrendas, cuestión que no es ahora de nuestra incumbencia. La devoción privada, por otra parte, nos ha dejado bastantes testimonios, iconos portátiles, a veces de pequeñas dimensiones, pintados sobre madera, realzados con plata, iconos en piedra muy resistente, cofres-relicarios de marfil, y sin duda una parte del material litúrgico conservado, de bronce o de plata. El rincón de los iconos de los interiores ortodoxos de ayer y de hoy está prefigurado en las iluminaciones del códice Skylitzês de Madrid donde se ve a Teodora, esposa del último emperador iconoclasta, Teófilo, venerando en secreto unas imágenes sagradas alineadas en un armario especial de su gabinete.

La vivienda acomodada lleva consigo además otro espacio, cuya existencia nos es conocida sin que podamos precisar su ubicación y su especificidad, el de la lectura, y en determinados casos de la escritura. Las numerosas representaciones de los evangelistas nos han familiarizado, tal vez en exceso, con la imagen de un hombre que escribe, provisto de los instrumentos necesarios que se muestran dispuestos sobre un pequeño mueble, iluminado por una lámpara suspendida, cerca de un armario abierto y repleto de volúmenes. Imagen peligrosa porque es elíptica. Aunque eso no quita para que la biblioteca que estamos viendo sea sin género de duda la del copista en su taller, y la del lector en su casa. ¿Lectura personal? Sí, si hemos de dar crédito a los cuadernos de lectura del patriarca Focio, en el siglo IX, cada una de cuyas fichas se inicia con la mención: “Leída (tal obra)”. No, en cambio, si hacemos caso de la mención de un manuscrito conservado en el monasterio atonita de Vatopedi y copiado en 1021 por Basilio, “lector y cronógrafo, hombre del señor Nicolaos”; si bien es cierto que semejante cualificación no es tal vez en este caso sino un grado de la clericatura. Basilio I, de origen oscuro, hacía que le leyeran y se ejercitaba también en la caligrafía. Pero el saber leer es corriente en la aristocracia y la clase media urbana; las muchachas lo aprenden también, de acuerdo con el testimonio de las *Vidas* de santos de la época, por más que no leyeran las mismas cosas. La lectura es sin duda una ocupación del tiempo libre: Kekaumenos insiste en ello, y no falta el

epistológrafo que excusa así el retraso de su corresponsal. Se les compra los libros a los libreros, en la capital concretamente, son encargados a agencias de copistas, a talleres monásticos. Constantinopla, la frontera oriental, la Italia meridional, ofrecen cada una de ellas sus propios procedimientos. Finalmente, el palacio, las grandes casas, y desde luego los monasterios disponen de sus propios talleres. Por consiguiente, la relación del lector con el libro, las modalidades de elección y de constitución de la biblioteca privada fueron muy diferentes de las que nos son familiares. ¿Qué era lo que se leía en particular? Trataremos de verlo más adelante.

El problema de la escritura se presenta de otra manera. No es que fuera, como en otras sociedades antiguas, una técnica subalterna, puesto que el emperador del siglo x practicaba por sí mismo la caligrafía. Pero los epistológrafos de la misma época atestiguan la complejidad de la comunicación escrita: llevada por un mensajero, la carta podía contener una información completa, pero acontece también con harta frecuencia que no hace otra cosa que acompañar con una composición elocuente y bien torneada las noticias precisas que el mensajero habrá de transmitir de viva voz. Además, no siempre es autógrafa, ni mucho menos, y con frecuencia es dictada a un secretario. Hay que suponer por tanto a un “escribiente” *(grammateus, grammatikos)* al frente de la correspondencia del amo, como del crecimiento de su biblioteca, y auxiliar de su actividad creativa llegado el caso, como lo sugiere la escena de dictado que ofrece un manuscrito de los *Hechos de los Apóstoles* copiado en 1045 (París, griego 223).

Casas monásticas

El monasterio es asimismo una *oikos*, de acuerdo con uno de los términos que lo designan, y un lugar de “quietud” *(hêsychia)*. Abriga en principio una familia metafórica, la “hermandad” *(adelphotês)* de los monjes, de los “hermanos” *(adelphoi)*, acogidos bajo la autoridad de un prepósito. Éste es un “padre espiritual” *(patêr pneumatikos)*, no sólo para ellos, sino para los “hijos” *(tekna)* laicos, hayan permanecido o no en el mundo. El número mínimo requerido es de tres monjes, y puede haber un gran monasterio del monte Athos que cuente hasta setecientos. La época se caracteriza por una corriente de donaciones, de fundaciones, de tomas de hábito, e incluso de constante comunicación entre laicado y monacato, como si el claustro fuese el horizonte de cualquier forma de vida, la última línea de repliegue, del “reposo”, a veces forzado. Semejante estado de cosas tiene que ver a primera vista con la cuestión de la vida privada, y hay que comentar en relación con ésta la tipología de los establecimientos y de los retiros individuales, así como confrontar las diligencias y las ordenanzas de la legislación y de la Iglesia con los modelos propuestos por la hagiografía, a fin de leer si ello es posible entre todas estas líneas las tonalidades y los matices de la práctica.

La “casa” monástica aparece investida, como la “casa” militar, de un servicio reconocido de utilidad pública, y dotada en consecuencia de privilegios fiscales y de rentas de origen variado. La acumulación y las inmunidades de los bienes monásticos no se justifican en primera instancia, durante el siglo X e incluso durante el XI, por la asistencia, sino por el poder de intercesión y de dirección que se les reconoce a los monjes de un extremo a otro de la sociedad. El estatuto monástico es, por tanto, algo deseable y provechoso para los inmuebles, y ello ha de tenerse en cuenta en el auge de las fundaciones privadas, así como en el incremento, durante el siglo XI, de las gestiones de bienes temporales monásticos por laicos. Por lo que se refiere a la disciplina, el monaquismo griego se funda siempre, en esta época, sobre los principios elaborados en el siglo IV por Basilio de Cesarea. No obstante, Theodôros de Studiu elaboró para este convento de la capital, cuyo período glorioso inauguró al comienzo del siglo IX, una regla que habrá de inspirar el monaquismo del monte Athos, lo mismo que diversas fundaciones, e incluso, más allá de las fronteras, algunos monasterios creados por los soberanos en los jóvenes Estados eslavos. Los concilios de 787 y 861 añaden ciertas precisiones. Y no es menos cierto que, sobre este sustrato común, todo fundador, sea monje o laico, elabora la regla propia de su establecimiento, en lo tocante al régimen material, a las preces que han de decirse, y a los fines de caridad.

Se supone que el monje no posee nada en propiedad, y que permanece definitivamente vinculado al monasterio que ha escogido. Hace su testamento, si hay lugar para ello, antes de tomar el hábito, a veces paga por su ingreso, pero luego vive en principio de su trabajo en la comunidad, aunque de hecho, durante esta época, con mucha frecuencia de las rentas del monasterio. Hay poemas satíricos del siglo XII, compuestos en Constantinopla, que se burlan del lujo de la mesa y del lecho de los superiores (higúmenos), de sus baños semanales, de los médicos que acuden a su cabecera mientras que el pobre diablo del monje sufre un régimen de carestía y miseria. De un modo más sobrio, el acuerdo logrado en 1030 entre el monasterio atonita de Lavra y el monje Athanasios ilustra un régimen derogatorio. Sobrino del precedente higúmeno, Athanasios había donado su convento privado de Buleuteria, con sus celdas, su iglesia y sus viñedos, a Lavra, que lo había mejorado. Por su parte, pidió ingresar en la comunidad en la que había tomado el hábito. El acto le garantizaba un alojamiento a su elección, el mantenimiento de sus tres sirvientes y de su barca, un caballo de por vida, raciones anuales, y estipulaba además que sus gentes habrían de heredar después de su muerte los bienes que hubiera en su celda. Podía suceder incluso que el emperador concediera el usufructo de un monasterio a un laico que se hacía monje, a favor de una tendencia general hacia la devolución de rentas por parte del poder público a finales del siglo XI. En 1083, Alejo I Comneno ordena que se restituya a Stephanos, que se ha convertido en el monje Simeón, el usufructo del convento atonita de Xenophôn, y de los bienes de éste. El personaje en cuestión, eunuco, y almirante del soberano precedente, Nicéforo III, había deseado abandonar

el mundo. Le acompañaban tres “mozos”, sus “familiares” *(oikeioi)*, y esta concesión era la recompensa por sus servicios. Todos ellos se habían convertido efectivamente en monjes, como lo prueba el hecho de haberse cambiado de nombre con ocasión de la tonsura. El documento lo recuerda, a fin de poner término al espolio sobrevenido a continuación, y presenta el inventario de los inmuebles que dependen del monasterio, de los iconos y de las adiciones a sus fondos, que alcanzaban los ciento treinta volúmenes.

Pero lo que sin embargo toca más de cerca a nuestro propósito es el monasterio privado, rasgo capital de la sociedad bizantina de esta época. Es usual que se transforme de este modo la propia vivienda. Entre otras, citemos en la capital la casa del estratega Manuel, desde 830, la de un tal Moselê, cuyo linaje, de origen armenio, mantenía relaciones con el palacio desde fines del siglo VIII, y finalmente la del propio Romano I, que se convirtió en el convento de Myrelaion, después de su acceso al trono como coemperador. Un documento de Lavra, que data de 1016, nos hace saber que Glykeria, más tarde viuda y monja, y su difunto esposo habían donado a este fin su “pobre casa” al convento. Muchos otros monasterios se habían construido expresamente, lo mismo en la capital que en provincias, donde los propietarios grandes y medianos los edificaban en sus propias tierras. Así, por ejemplo, los Argyroi poseían un “monasterio patrimonial”, consagrado a santa Isabel, en la circunscripción de Charsianon donde tantos aristócratas tenían entonces sus raíces; se trataba de una fundación del *turmarchos* (comandante de un contingente militar) León, abuelo de un Eustathios Argyros contemporáneo de León VI. Euthymios el Joven, procedente de una “casa militar” de propietarios de tipo medio, y muerto en 898, edifica por su parte un convento de hombres y otro de mujeres para sus propios descendientes. Pero semejantes establecimientos podían ser también modestos. Una ley de 996 constata que gentes que dependen de comunas rurales edifican iglesias privadas, y contiguas a ellas unas reducidas viviendas conventuales para ellos mismos, y para otras dos o tres personas si llega el caso. Los monasterios privados pueden venderse o donarse, por supuesto, y los archivos del monte Athos conservan la traza de semejantes operaciones. Por lo demás, no todas las fundaciones de particulares se hallan destinadas a seguir siendo privadas. Citemos el ejemplo del monasterio de Backovo, hoy en Bulgaria, creado y dotado en 1083 por dos georgianos que habían hecho carrera en Bizancio, el gran *domestikos* Gregorios Pakurianos (Bakuriani) y su hermano: el monasterio se declara independiente, pero se concede prioridad de entrada a la parentela de los dos hermanos, a sus “hombres”, y, en fin, a sus compatriotas. El juez Miguel Attaleiatês escogió, en cambio, en 1077, una fórmula que equivalía a mantener su fundación en el dominio privado: el testamento que la creaba se la legaba al Creador, a quien constituía “heredero (…) administrador y dueño” de aquel reducido convento de siete monjes en la capital; pero la administración efectiva se reservaba, en los mismos términos, a los descendientes directos del juez, incluidas las mujeres, a falta de varones.

El monasterio privado desempeña las funciones de sepultura y de conmemoración familiares. El cuerpo de Eustathios Argyros es conducido al “monasterio patrimonial” mencionado más arriba. Miguel Attaleiatês prescribe plegarias por sus padres, por él mismo, por sus dos sucesivas esposas, por algunas otras personas que se limita a nombrar, y finalmente por los emperadores. La sepultura monástica era sin duda alguna un privilegio espiritual, que había que asegurarse, y que se extendía a los protegidos de uno: Basilio el Nuevo, el extraño vidente que obsesiona a mediados del siglo X a las grandes casas de la capital, es inhumado en el monasterio perteneciente a uno de sus fieles. Se comprendería así por qué Simeón el Nuevo Teólogo encuentra tantas sepulturas de laicos en el monasterio de San Mamas en Constantinopla, cuando toma su dirección, y por qué, en el marco de su obra de reforma, expulsa a los difuntos indebidamente depositados allí. El monasterio privado parece ser a veces una dependencia de la vivienda laica: el eunuco Samonas, instrumento ciego de León VI, recibe por ejemplo en una ocasión a éste en un establecimiento que le pertenece. Y también es cierto que uno se hacía monje en su propio monasterio, o en su propia casa transformada. El concilio de 861 había denunciado determinadas prácticas sociales corrientes y notorias. La creación de conventos privados por transformación o construcción podía no ser otra cosa que un falso semblante ventajoso, y la tonsura recibida en la propia casa, un gesto que no alteraba en absoluto los hábitos y los placeres de cada día. El concilio había exigido por tanto, en el primer caso, el asentimiento del obispo del lugar, con depósito de un inventario en sus manos; en el segundo caso, la recepción por un superior o higúmeno. La hagiografía, por su parte, pone todo su cuidado en orientar sus relatos de casos auténticos hacia su conclusión correcta. El ejemplo extremo nos lo ofrece la historia de Kyrillos el Philiotês, contemporáneo de Alejo I. Tocado por la vocación después de un tiempo de servicio en la marina, cede primero a las súplicas de su mujer, que le ruega que no la abandone, que no convierta en huérfanos a sus hijos todavía jóvenes ni dé pábulo a la malquerencia de sus vecinos. Y le dice: “Descansa junto a nosotros”. En consecuencia, se queda durante un tiempo en una celda que se ha construido cerca de su propia casa, antes de entrar en un monasterio. En cualquier caso, el hilo conductor de toda esta historia es la búsqueda de la *hêsychia*, de la “quietud”, que introduce en la experiencia espiritual. No obstante, la mayoría de las *Vidas* de los santos asocian el “descenso” o quietud y el claustro, y no dejan de contarnos la ardiente espera del héroe, antes de que el “padre espiritual” de su elección accediera a la concesión del “hábito” —la vestidura negra con capucha— y la tonsura, y le atribuyera, como ya se ha visto, un nuevo nombre.

Y esto nos lleva, tras las residencias privilegiadas y el monaquismo a domicilio, a la condición monástica común. Entre las *Vidas* de los santos y los reglamentos de los siglos X y XI, no carecemos de información sobre el espacio interior de la casa monástica considerada como marco de una forma particular del “descanso”. El alojamiento tradicional es el *kellion*, la celda que el monje ocupa él sólo, aun cuando

tenga un sirviente. En la ciudad, el conjunto de las *kellia* se halla normalmente integrado en la edificación monástica, separada de la calle por un espacio cerrado. En el monte Athos, los documentos mencionan a veces las celdas aisladas, o en pequeños grupos, pero siguen siendo satélites del monasterio, para la disciplina y la liturgia. Las partes comunes abarcan el refectorio, la capilla o iglesia, abierta en las ciudades a la devoción de los laicos, la biblioteca y el tesoro, los archivos, confiados a un conservador, un baño y una enfermería. Los conventos de mujeres ofrecen una disposición análoga. Sabemos también cómo se vive este espacio. El *typikon* reglamenta la comida de los días ordinarios y de las fiestas, el régimen de los enfermos, y a veces las distribuciones a los pobres, así como el vestido anual: ya se han visto más arriba las complicaciones a que todo esto daba lugar. El principio del trabajo monástico se observa a su vez de forma muy desigual. La regla de Studiu, a principios del siglo IX, quería que éste fuera un organismo productivo completo. Pero los monjes de este período se fueron convirtiendo progresivamente en rentistas de la tierra, mientras que Lavra, a mediados del siglo XI, se distingue por una actividad comercial basada en las embarcaciones de transporte y pesca. Los monasterios acogen también estudiantes, mantenidos evidentemente aparte.

Pero he aquí algo que importa más directamente a nuestro propósito. La comparación del monasterio con la *oikos* laica nos lleva a poner de relieve dos de sus caracteres. Ante todo, el principio del espacio reservado a las mujeres encuentra una transposición, o mejor dicho una extensión, en la exclusividad atribuida a un solo sexo. Los monasterios de hombres les están rigurosamente prohibidos a las mujeres, así como a cuanto pueda inducir una tentación semejante, hembras de animales —los penitenciales son muy explícitos al respecto— e imberbes. A los niños se les mantiene por tanto aparte, como se acaba de decir. Bajo el patriarcado de Nicolás III (1084-1111), estalló en el monte Athos un escándalo a propósito de los Vlacos, pastores nómadas: se comprobó que sus mujeres y sus hijas, disfrazadas, pastoreaban los rebaños y servían en los monasterios. Los eunucos tienen sus propios conventos. Miguel Attaleiatês les destina el suyo y dispone que las únicas excepciones a semejante reclutamiento serán, o bien parientes suyos, o bien hombres irreprochables, propietarios de fincas y con más de cincuenta años. El principio resultaba de aplicación más difícil en lo tocante a los monasterios de mujeres, que por otra parte habían sido fundados en muchos casos por hombres, porque la autoridad sacerdotal sólo podía ser masculina. Las monjas y las mismas fundadoras plantearán el problema de manera más aguda cuando sobrevenga, a partir del siglo XII, la época del monaquismo femenino; aún no hemos llegado a esa cuestión. El penitencial implica, como ya se puede imaginar, que ni monjes ni monjas respetaban en todos los casos escrupulosamente la segregación. Pero esto no dice nada en contra de la significación de la segregación en el modelo, ni en relación con nuestro propósito. En segundo lugar, y como consecuencia, el espacio conventual se cierra sobre sus ocupantes: el monje no debe salir de él sin autorización de su superior. De concilio en concilio se

repite la interdicción de la errancia monástica. Puede advertirse por tanto qué figura de transgresión tan perfecta constituía el trío cuya frecuentación iba a reprochársele al patriarca Miguel Cêrulario en un acta de acusación preparada contra él por Miguel Psellos después de 1058. En el marco de un interés ya de por sí culpable por la magia y la adivinación, particular sobre el que habremos de volver, el patriarca había acogido en su casa, según parece, a una pitonisa disfrazada que andaba recorriendo todo el país flanqueada por dos monjes.

El "descanso" monástico llevado al extremo se encuentra en la soledad de la celda, donde los reglamentos monásticos prescriben a cada uno la realización de su trabajo, al tiempo que prohíben cualquier conversación u ocupación entre dos, y el retiro "en su soledad" *(idios)*, según la fórmula del *typikon* de Pakurianos. La hagiografía de la época rebosa de reclusos y reclusas. Pero sobre todo, podrá comprobarse más adelante hasta qué punto la espiritualidad de Simeón el Nuevo Teólogo señaló a este respecto, a partir de la primera mitad del siglo XI, el atractivo de una modernidad.

El yo y sus otros

Las relaciones del yo, del otro, y de algunos otros, definen en la actualidad a nuestros ojos algunos de los ejes, o mejor dicho de los círculos de la vida privada. Éstos no se manifiestan así como así en la sociedad bizantina de los siglos x y xi, como ya puede suponerse. Y el límite entre territorio público y privado no se sitúa tampoco, en la relación con el otro, allí donde nosotros lo colocamos, al menos en nuestro modelo. Aquí y ahora, se considera en efecto que la familia tiene que ver en su totalidad con lo privado patrimonial y afectivo, con lo que se restringe por tanto a la red estrictamente concéntrica a cada uno. El Occidente contemporáneo desmiente todos los días uno u otro aspecto, o los dos a la vez, en diferentes ámbitos de su práctica social. Pero el principio se mantiene en pie, con razón o sin ella, como base de nuestra perspectiva sobre las sociedades alejadas de nosotros en el tiempo y en el espacio.

Durante los siglos x y xi, y en Bizancio, las relaciones entre las personas se organizan de otro modo. Una primera distinción separa las relaciones desiguales, con los sirvientes, esclavos o no, y los “hombres”, de aquellas que unen a gentes iguales. Estas últimas se ordenan, sin tomar en cuenta el sexo, en dos categorías, cuya denominación nos es familiar, pero cuyo alcance bizantino desborda de hecho infinitamente el nuestro: el parentesco, determinado por criterios reconocidos, de acuerdo con el nacimiento, la adopción, la alianza, o el ritual; y la “amistad”, que engloba las asociaciones exteriores a las numerosas rúbricas del parentesco, y que cabría calificar de libres, en consecuencia, si no se hallaran a veces sancionadas por un pacto jurado. Esta manera de agruparse las personas en torno de cada uno entra en contacto con el espacio doméstico sin coincidir con él, según lo hemos indicado ya. En particular, si el “sirviente” *(oikêtês)* encuentra en principio su puesto en él, el “familiar” *(oikeios)* ocupa una posición menos precisa entre el desigual y el igual. Por otra parte, la demarcación de lo público y lo privado, redoblada por la que separa lo religioso de lo laico, atraviesa el cuadro en su totalidad.

La parentela y sus alternativas

La parentela constituye un grupo consciente de sí mismo, horizontal y verticalmente, así como constantemente extensible por diferentes procedimientos. Su importancia se remonta en realidad a unos lejanos antecedentes greco-romanos y no

se desmintió nunca. Pero se hallaba más o menos de manifiesto, y era más o menos permanente, de acuerdo con los distintos momentos de la historia social de Bizancio, historia a su vez definible en uno de sus sentidos como una dialéctica entre parentela y Estado, siendo este último el poder legislativo, fiscal y judicial designado con el término griego de *dêmosion*. Los siglos X y XI pertenecen a un período iniciado en el curso del siglo VIII, como muy tarde, en el que las parentelas aparecen al descubierto a través de determinadas estrategias de bloqueo del Estado y de su Iglesia. No cabe por tanto examinar la parentela como ámbito de vida privada sin trazar los límites más allá de los cuales sigue jugando aún otro papel. Dos ejemplos, escogidos en niveles sociales diferentes, ilustrarán estos últimos. El primero, muy conocido, se sitúa en la cima del juego político del siglo X. Una serie de enlaces matrimoniales entretejió en esta época los tres linajes dominantes, Focas, Sklêros y Maleinos. Nicéforo II Focas, emperador en 963 por su matrimonio con Theophanô, viuda de Romano II, es biznieto de un Focas cuyo nombre propio se convierte en nombre de linaje desde la segunda generación, un hombre al que su “fuerza extraordinaria”, dice un cronista, le dio acceso a la fortuna de las armas. Su hijo, Nicéforo el Viejo, hizo una gran carrera militar a comienzos del siglo IX, y sus nietos, Bardas y León, se encontraron de golpe situados en los altos puestos del servicio público. Bardas, padre del futuro emperador, contrae matrimonio con una Maleinê. Los Maleinoi se hallan entonces en su tercera generación ilustre por dos costados. Manuel Maleinos, hermano de la mujer de Bardas, llega a ser bajo el nombre monástico de Miguel un maestro espiritual del Athos, y en concreto maestro del fundador de Lavra, el convento hacia el que se dirigirá la devoción de sus sobrinos León y Nicéforo, ya con anterioridad al acceso de este último al trono. Se sabe además con certeza que los Maleinoi son grandes propietarios en Capadocia. Del matrimonio de Bardas Focas con la joven Maleinê —a las mujeres no se las designa nunca con su nombre propio, a excepción de las esposas, hermanas e hijas de los emperadores— nacerán, según nuestros datos, Nicéforo II y su hermano León, más dos hermanas. Una de ellas, casada con un sobrino de un general de alto rango de la época, Juan Kurkuas, será la madre de Juan Tzimiskês, asesino y sucesor de su tío en 969. Cuando se desposa a su vez con la emperatriz, Tzimiskês está viudo de una primera mujer, procedente del linaje Sklêros, de origen armenio como tantos otros, pero presente en la alta jerarquía militar por lo menos desde comienzos del siglo IX. Todo el final del siglo X se halla más tarde ocupado por un levantamiento en Asia Menor que hace que se enfrenten con el emperador Basilio II, que reina desde 976, las clientelas provinciales de los Phôkadas y los Sklêroi. Y entonces Basilio II enfrenta entre sí a Bardas Focas, hijo de León, hermano del emperador asesinado, y a Bardas Sklêros, hermano de la primera mujer de Tzimiskês, así como de la esposa de Bardas Focas. Puede así comprenderse la nota rencorosa, o tal vez simplemente objetiva, de la Novela de 996 consagrada por Basilio II a la represión de los diversos abusos de los “poderosos” en detrimento del

poder central y de sus contribuyentes. La mención de estos “poderosos” se explica al margen: “Phôkadas, Sklêroi, Maleinoi…”

Nuestro segundo ejemplo, menos estruendoso, aunque muy semejante, se expone en la *Vida de Teodora de Tesalónica*, una monja muerta en 892. Nacida en 812, había sido el tercer hijo de un sacerdote de la isla de Egina. Como su madre había muerto al nacer ella, su padre se la confió a su madrina, su “madre espiritual”, y más tarde se la prometió en matrimonio a un notable local, apenas cumplida la edad legal de seis años. Se casó y era madre de tres hijos cuando en 826 una incursión árabe se llevó para siempre la familia a Tesalónica. La hermana mayor, ya fallecida por estas fechas, había sido monja; el hermano, asesinado allí mismo, era diácono, y había ingresado ya por tanto en la carrera clerical. El padre acabará su vida en Tesalónica bajo el hábito monástico. La futura santa pierde a sus dos hijos más jóvenes y ofrece entonces a la Iglesia, como “primicia”, a su hija mayor, también de seis años de edad. La muchacha es conducida donde vive la monja Catalina, hermana del arzobispo de Tesalónica, “pariente” de la familia. Una vez viuda, la heroína entra a su vez en un convento, al que aporta una parte de sus bienes, y cuya abadesa es también su “pariente”. Más adelante, volverá a encontrarse con su hija, convertida en su hermana en religión, y luego superiora de su convento. El hagiógrafo, un clérigo de Tesalónica, contemporáneo de la santa, no tiene otro propósito que la edificación de los fieles, la ilustración de la ciudad y la del convento de Teodora. Pero nosotros podemos leer en su relato de qué manera una parentela provinciana media se había introducido totalmente en la Iglesia, situando a sus hijos en el clero y una parte de sus hijas en los conventos, e inclusive a la cabeza de ellos. Estos dos ejemplos, característicos, bastarán para definir las parentelas de esta época como grupos de origen privado, que actúan en un territorio y se lanzan al ámbito público. El mismo enunciado de la cuestión de las relaciones entre familia y vida privada aparece así modificado aún antes de que hayamos empezado a responderla. Pero nos alejaría de nuestro propósito internarnos aquí en el examen de unas estrategias que ponen igualmente en cuestión la categoría de lo público. Contentémonos con la conclusión de que la parentela franquea el límite entre privado y público, y tratemos en consecuencia la tipología y la constitución de los lazos de parentesco, así como su práctica privada, la única que aquí nos interesa.

La eficacia social de las parentelas es lo que explica por qué multiplica el parentesco sus formas, por qué se convierte inclusive en la metáfora de tantas otras relaciones, y por qué se explicita con el mayor detalle su red a propósito de los impedimentos matrimoniales. Y es que, en efecto, la alianza por concertar es el centro de una tensión significativa en el seno de la práctica misma.

La Iglesia, cuyas decisiones ratifica el legislador imperial, aplica el principio, sentado desde el siglo IV, de “no confundir los nombres”, o dicho de otro modo, de no superponer las relaciones entre dos individuos. El tomo del patriarca Sisinnios lo determina en 997: se prohíben los matrimonios entre primos hermanos y nacidos de

hermanos; de dos hermanos/as con dos primos/as hermanos/as; de un tío y de su sobrino con dos hermanas, de una tía y su sobrina con dos hermanos, mientras que el matrimonio tío/sobrina (tía/sobrino) estaba prohibido desde hacía tiempo. También lo estaba el de un mismo hombre con dos hermanas sucesivamente, y con una muchacha, y luego con su madre. La filiación adoptiva y la fundada en el bautismo sufrían las mismas prohibiciones que las de la filiación biológica.

La interdicción de matrimonio entre padrino y ahijada se remontaba al siglo VI, pero el concilio de 692 había dado un paso decisivo al prohibir las uniones entre padres carnales y espirituales del mismo niño, dicho de otro modo, entre la madre y el padrino; la justificación dada era la superioridad del “parentesco según el espíritu” sobre el “parentesco según la carne”.

La doctrina de la Iglesia armonizaba perfectamente con el objetivo de máxima extensión de la red de solidaridad que toda parentela persigue. La misma práctica fabricaba también impedimentos matrimoniales, como el consecutivo a la adopción con respecto a los nuevos hermanos del adoptado; impedimento que no estaba recogido en el derecho canónico. También es cierto que la aristocracia busca y sigue encontrando sin demasiada dificultad en el siglo X alianzas entre linaje y linaje, o entre linaje y advenedizo notable, porque su fase ascendente no se ha terminado aún, y aquélla permanece todavía abierta. En cambio, el círculo parece haberse cerrado ya por completo con la última generación del siglo X, como se desprende del ejemplo culminante de los Phôkadas/Maleinoi/Sklêroi.

Hay cuestiones planteadas al patriarcado que muestran a algunas familias oscuras tentadas de redoblar sus lazos en vez de multiplicarlos, o al menos buscando sus alianzas en un círculo estrictamente delimitado. He aquí por ejemplo un caso presentado al patriarca Alejo el Estudita (1025-1043). Georgios había hecho bendecir su unión con Theodotes, entonces de cinco años de edad, y fallecida poco después: el patriarca invalida la bendición por falta de edad —luego volveremos sobre ello—, pero es para autorizar el matrimonio que la madre de la niña, viuda, deseaba contraer con un primo segundo de Georgios. El cotidiano confinamiento de la parentela no se refleja únicamente en las decisiones del patriarcado, sino en el temor obsesivo de la “mezcla de sangre”, de la relación sexual incestuosa, sea o no conyugal. Puede juzgarse de ello por la minuciosidad con que el penitencial repite sobre este punto la enumeración canónica.

Los relatos de la historiografía y la hagiografía no llevan la precisión más allá de los límites usuales. Hermanos sobre todo, suegro/yerno, hermano/esposo de hermana aparecen como asociados en la crónica política, allí donde la parentela en masa *(syggeneia)*, o cuando menos la “casa”, no entra colectivamente en acción. El tío materno le abre a veces a su sobrino la vía monástica, en ocasiones incluso la carrera patriarcal. El resto se sitúa las más de las veces dentro del término general de “pariente”. Pero las respuestas patriarcales muestran con qué precisión se sabía introducir a los individuos allí donde era menester. En los pocos testamentos

conservados, hay sobrinos que heredan, a falta de descendencia directa: así lo dispone Gemma, en 1049, no sin hacerles un sitio también a sus sirvientes. Y no falta el epistológrafo que deja a su sobrino el puesto del hijo que no tiene.

La filiación adoptiva aparece pocas veces en los casos de la práctica, más en la legislación. León VI extiende la capacidad de adopción a las mujeres y a los eunucos, a pesar de su incapacidad de tener hijos, en virtud del principio ya citado, que colocaba lo carnal a continuación de lo espiritual en la fundación del vínculo de parentesco. En la penumbra, advertimos también el antiguo uso de la adopción fraterna, reprobada por la Iglesia, quizá por sospecha de homosexualidad; prácticamente ausente de los relatos historiográficos y hagiográficos, fue sin embargo lo suficientemente empleada como para que, a pesar de su desaprobación canónica, los libros de oraciones prevean un ritual especial, que se proponía probablemente reemplazar mediante una bendición en la iglesia el gesto inmemorial del intercambio de sangres. La adopción fraterna persistió por lo demás en una extensa área del antiguo dominio bizantino, concretamente en los Balcanes. Los historiógrafos mencionan también la elección de padrinos, en los casos en que el compadrazgo con el emperador significa para el padrino del niño imperial una etapa en el favor del soberano y en su propia carrera. El padrinazgo no les estaba prohibido al abuelo ni al tío, pero el honor debía ser en cualquier caso recíproco, y el compadrazgo constituía una solidaridad socialmente reconocida, que las sociedades del Mediterráneo cristiano no han olvidado. Esta validez de un vínculo entre hombres es lo contrario de la prohibición que censura el matrimonio entre el padrino y la madre, e incluso cualquier relación carnal entre ellos. Este último punto reaparece con insistencia no sólo en el penitencial, sino también en los relatos sobre el otro mundo y la punición de los pecadores, así como en la *Carta caída del cielo*, un texto apócrifo y móvil que, desde su lanzamiento en el siglo V, recogía en sus diferentes versiones griegas los mandamientos del discurso clerical común. El padrino del bautismo era por otra parte candidato al papel de padrino del matrimonio, encargado de sostener sobre la cabeza de su ahijado la corona nupcial del rito griego. Y ello le asignaba tal vez un papel en aquella pieza maestra de la estrategia familiar que era la estipulación de la alianza; pero no lo sabemos con certeza.

Pieza maestra, pero no única. La base de la historia familiar en cada generación es la decisión que deja marcado el destino de los hijos. Así van las cosas al menos en las familias cuyos litigios aparecen en el registro del juez Eustathios, en las cuestiones registradas en el patriarcado, y en algunos casos narrados en las *Vidas* de los santos: una aristocracia atraída hacia la capital, y una clase media, a veces clerical, con frecuencia bien situada en el servicio público, en cualquier caso gente urbana en su aplastante mayoría, o sea gente de Constantinopla. El matrimonio es una de las vías abiertas, que no excluye la clericatura de los jóvenes, y que implica la búsqueda de una alianza. El convento es otra. Finalmente, seguía empleándose sin duda la castración de los varones, cuando eran todavía niños, a pesar de la prohibición que la

restringía a la circunstancia de una indicación médica, y combinaba el celibato con una carrera clerical o laica. La historia del eunuco bizantino está aún por escribir, y la época que nos ocupa es la de su mayor importancia: no tiene entonces nada de ese personaje que hace reír al Siglo de las Luces, en un Oriente novelesco. Se nos ofrece más bien como una tercera especie, en la que la naturaleza se ha abolido por completo, en la que sólo subsiste la cultura: y de semejante abolición se derivan diversas consecuencias, que ya tendremos ocasión de mencionar.

La familia, y con ella la parentela entera, era pues quien decidía la suerte de sus elementos jóvenes. La edad en que entraban en acción estas opciones es objeto de informaciones divergentes en nuestras fuentes.

La mayoría de las *Vidas* de los santos nos presentan adolescentes o jóvenes adultos que adoptan su decisión ascética en el momento de un proyecto de matrimonio que rechazan. Euthymios el Joven, muerto en 898, llega a aceptar el matrimonio a sus dieciocho años a fin de asegurar la continuación de su casa —propietarios “militares” de provincia— y huye hacia la vida monástica una vez que se ha comprobado el embarazo de su mujer y que su propia hermana se ha casado también. Thomais de Lesbos que, a mediados del siglo X, antepone la obediencia a sus padres a su propio deseo de virginidad, sólo contrae matrimonio a los veinticuatro años. Había casos, por el contrario, de verdadero apremio, o por una urgencia cualquiera, o porque había que aprovechar la ocasión. Los impúberes podían, si no casarse, al menos prometerse, pero el consentimiento, fuese matrimonial o monástico, requería en principio la edad de la razón. La antigua teoría de las edades de la vida vino en ayuda de las prisas familiares, y la capacidad de consentimiento se fijó a los siete años, al término de la primera educación, elemental y relativamente indiferenciada, basada en las primeras letras y el salterio. Un consentimiento tan precoz se hallaba evidentemente sujeto a caución. Se continuó enviando niños, y sobre todo niñas, al claustro. El concilio de 692 y la legislación de León VI fijaron como aceptable el umbral de los diez años. Es indudable que la práctica no siempre lo tenía en cuenta. Ya se ha hablado más arriba de la hija de Teodora de Tesalónica llevada al convento a la edad de seis años, en un relato que se presenta como ejemplar. Los problemas suscitados por las uniones precoces son de otro tipo de complejidad.

Al término de una prolongada evolución, una ley de finales del siglo VIII hacía de la bendición nupcial la diligencia necesaria y suficiente para la celebración del matrimonio. Pero, al menos desde el siglo VI, los esponsales habían revestido una importancia creciente, hasta llegar a producir efectos comparables a los del mismo matrimonio. Ofrecen por tanto una solución a las familias demasiado apremiadas como para poder aguardar la nubilidad legal, fijada clásicamente en los doce años para las muchachas y en catorce para los jóvenes, ya que se las podía celebrar desde la edad requerida para el consentimiento. El registro del juez Eustathios recoge litigios que nos dan una idea de la práctica, al menos por lo que se refiere a la

aristocracia, y que estallan con ocasión de rupturas. Se advierte que los esponsales eran objeto de un acta notarial que fijaba una fecha, la cantidad de la dote, y eventualmente una revocación.

El consentimiento de los padres era indispensable para los hijos no emancipados, cualquiera que fuese su edad: un hijo en semejante situación se había unido a una joven en la casa de esta última, y la pareja se había dirigido luego a la iglesia, pero el matrimonio no podía ser válido en razón de la negativa opuesta por el padre del muchacho. Las viudas de la familia, madre y abuela, están calificadas normalmente para contraer alianzas. La domiciliación de los novios constituye a veces un elemento del expediente. Por ejemplo, un padre de una muchacha todavía impúber había acogido de antemano a su futuro yerno en su casa, sin proceder a los esponsales, sino sólo con su bendición. La situación fue considerada como nula e invalidada sin dificultad. El tribunal subraya en otra ocasión que, por más que una joven haya pasado por los esponsales y la bendición nupcial, y viva en casa de su esposo, no se convertirá en su esposa legítima hasta los doce años cumplidos. Ignoramos de hecho si se llegaba a dar consumación precoz de este género de matrimonio, de la misma manera que ignoramos la edad corriente de la pubertad femenina en esta sociedad: la insistencia del tribunal en recordar la norma legal llevaría a pensar que se la infringía. He aquí, por ejemplo, un curioso asunto de domiciliación en casa de la muchacha que implica a un joven del linaje Comneno. Había éste suscrito una promesa escrita preliminar y, luego, vuelto atrás de su compromiso, había invocado la falta de edad, dieciocho años en el momento de los hechos. El juez rechaza su alegato y le censura por haberse introducido en una casa aristocrática, y “haber visto allí a la joven, haber pasado el tiempo con ella y haber permanecido en la casa con la promesa de concluir los esponsales”. Aunque seguimos sin poder decir hasta dónde se había llevado la cohabitación. Es de advertir que el mismo registro trata del caso de una esposa que había resultado hallarse “deteriorada” en el momento de la consumación. El esposo la había echado fuera de manera ilegal, porque en un caso semejante hay que abandonar la alcoba inmediatamente y tomar enseguida por testigos “a los allegados y parientes de la mujer”. Un opúsculo ginecológico de la época indica por otra parte cómo recuperar la apariencia de la virginidad perdida.

La elección de la alianza aparece por lo general como propia de los padres, o de algún miembro de la parentela. Las *Vidas* de los santos confirman en este extremo el registro del juez Eustathios. La madre viuda de Euthymios el Joven busca una muchacha de buena casa para continuar la suya, el esposo de la hermana de María la Joven ofrece su alianza a un amigo suyo, y así sucesivamente. La ley obligaba a los padres a casar a sus hijos, hasta el punto de que una joven que permanecía célibe a los veinticinco años adquiría el derecho a exigir el matrimonio. Algunos de los litigios del juez Eustathios ponen de manifiesto que la voluntad de los jóvenes no siempre era inoperante. He aquí por ejemplo al *prôtospatharios* Himerios “enamorado de una muchacha de condición senatorial (…) con la que se unió,

desflorándola a espaldas de su padre; más tarde, una vez la joven encinta, y conocida por el padre la situación, Himerios y su amiga se precipitaron a la iglesia”; desde luego, el matrimonio se celebró, pero Himerios se hallaba aún bajo la autoridad legal de su propio padre, y tras la muerte de éste, trató de invalidar la unión, y de ahí el proceso. Por su parte, Kekaumenos sabía muy bien, como tal vez se recuerde, que los jóvenes no eran verdaderamente inaccesibles. Junto a la seducción a domicilio, el rapto podía ser una solución, y en todos los casos había presunción de un acuerdo secreto.

Theodôros Balsamôn resuelve con una severidad aún mayor, en el siglo XII, en una de sus respuestas canónicas, el caso de una chica que había leído el documento preparado por su padre con vistas a un matrimonio que ella no quería. Puso entonces sobre aviso a su enamorado, y éste la raptó, pero Balsamôn declara imposible el matrimonio, incluso con consentimiento del padre. En cambio, la moral de la frontera y de su gesta es muy diferente, como podrá comprobarse aún en más de una ocasión. Fue así, en efecto, como se unieron los padres del héroe Digenis: un joven emir se prenda de una muchacha cristiana de casa grande y la rapta, a continuación la parentela entra en escena, primero los hermanos de la joven, y luego los padres de la pareja.

En su persecución de una alianza matrimonial, la parentela tomaba en consideración los bienes y los recursos de los futuros cónyuges. Una vez llevada a cabo la elección, lo que se espera de la pareja es que tenga descendencia. La hagiografía lo expresa así, la liturgia del matrimonio insiste sobre ello, y la *Clave de los sueños* de Achmet pone esta preocupación en evidencia en los durmientes de uno y otro sexo. ¿Pero qué es lo que sabemos de lo más personal de la experiencia conyugal de la época?

Pareja, familia, sentimientos

La Iglesia había enseñado desde la Antigüedad, siguiendo al apóstol Pablo, que el matrimonio era la única solución para aquellos que no podían alcanzar el nivel superior de la virginidad o de la continencia, lo mismo mujeres que hombres. La vida conyugal sigue siendo objeto de un discurso eclesiástico que, bajo una permanencia aparente, se va modificando en realidad, de acuerdo sin duda con la evolución social, y el acento puesto por ésta sobre las parentelas y sus solidaridades. La Iglesia mantiene su reticencia ante la sexualidad, por legítima que sea, y justifica así la prohibición de terceras nupcias y el valor de la viudez femenina. No deja nunca de proponer unos modelos hagiográficos coronados por la entrada en el monasterio. Pero llega un momento en que ésta se ve precedida por un período de vida conyugal, algo nuevo si no en los hechos, al menos en el género. La santidad femenina recibe un lugar no desdeñable en la hagiografía. El mismo matrimonio pasa a ser en determinados relatos lugar de mérito y de dicha, por ejemplo en la *Vida de Thomais*

de Lesbos, compuesta entre el nacimiento y la subida al trono de Romano II. Kalê (Bella), madre de la santa, había "tomado sobre sí el yugo de oro, sosteniendo armoniosamente el yugo tres veces dichoso, bienaventurado, evangélico, y observando los divinos mandamientos". Ella y su esposo rivalizan en mérito espiritual, viviendo en un entendimiento perfecto. Su unión se hallaba motivada "no por el placer corporal, sino por el deseo de un hijo virtuoso", tema que el autor desarrolla prolijamente. Tras una larga espera, tradicional en muchas de las *Vidas*, nacerá Thomais.

La pobrecilla tendrá menos suerte, pero más mérito aún. Prefería la virginidad, pero acepta el matrimonio, "dos objetos de la alabanza y el respeto de todos", aunque son los golpes de su marido los que harán de ella una santa. María la Joven es maltratada también después de una falsa acusación de pecado con un sirviente. Su marido la encierra e interroga a su doncella preferida, "con su mirada atravesada y levantando su voz"; a pesar de las denegaciones de ésta, María se verá golpeada, arrastrada por los cabellos, torturada hasta morir. Se trata quizá de una insistencia monástica sobre los deberes del matrimonio. Pero éstos no dejan de encontrar un eco en el registro del juez Eustathios, a propósito de los bienes de la mujer que se refugia en un convento para huir de su marido: éste dispone de seis meses para hacerla volver, sin que el acceso a su esposa le pueda ser impedido por los allegados de ésta; a él le toca "halagarla con palabras, colocar ante ella una mesa servida, utilizar todos los procedimientos para despertar de nuevo en ella el sentimiento de otros días, sin violencia ni coacción alguna"; una tercera persona, aparentemente una monja del lugar, asiste por lo demás a las entrevistas, e interviene llegado el caso.

El uso de "concubinas" *(pallakai)*, aunque reprobado por la Iglesia, debía de ser cosa corriente. Los sueños las prometen, mientras que el penitencial asemeja la concubina del padre a su esposa *(mêtruia)* en la transgresión de las prohibiciones sexuales. Se puede imaginar a estas mujeres de condición social con frecuencia inferior, lo que se convertía en un obstáculo para su descendencia. El juez Eustathios se encuentra ante un litigio que enfrenta al hijo de una madre fallecida con la hija de una sirvienta a la que su padre había dejado embarazada, y con la que había acabado por casarse. Un testamento de 1076, redactado antes de entrar en el convento por Genesios hijo de Falkôn, confirma la libertad concedida a Lukia (Lucía), "mi esclava comprada a buen precio", y la herencia dejada a la hija de ésta, Anna, a la que añade dos viñedos, "en razón de la solicitud y la atención que ha mostrado" sin saber que iba a heredar. Si se tiene en cuenta que todos los restantes herederos son sobrinos y sobrinas, se siente la tentación de identificar a Anna, la primera a la que se nombra junto con su madre, como la propia hija de Genesios. Romano I, suegro de Constantino VII y coemperador, tiene un hijo de una concubina, cuyo nombre incluso ignoramos, junto con una numerosa posteridad legítima. Se le castrará, con lo que se le impedirá fundar una descendencia concurrente, aunque no hacer una carrera

política, a la que la minoría de edad de sus sobrinos no dejará de darle notable impulso.

Otro caso de gente importante es el ofrecido por el “ménage à trois” imperial que describe Psellos. Zoê, titular de la legitimidad tras la muerte de su tío Basilio II y de su padre Constantino VIII, era ya mayor —quincuagenaria— cuando casó con Constantino Monomacos. De manera que este último compartió públicamente su vida con una Sklêraina, del linaje Sklêros ya mencionado, sobrina de su segunda esposa. La visitaba en su casa, y contrajo con ella una “amistad” *(philia)*, unión inédita que escandalizó al Senado a la espera de que la muerte de Zoê le permitiera casarse con ella. Pero fue su concubina quien murió primero. Al margen de los aspectos políticos, puede considerarse corriente una situación que Psellos justifica sin rodeos a causa de la edad de la esposa.

La mala conducta femenina se define con criterios precisos, que proporcionan motivos de repudio. El juez Eustathios menciona los baños y los festines con extraños a la familia, las salidas de casa para asistir a las carreras del hipódromo. La ley preveía por su parte determinadas causas de divorcio, que fueron restringiéndose: relaciones sexuales múltiples de la mujer, impotencia del marido, tentativas de asesinato de la pareja, lepra. El cómplice en el adulterio es castigado en principio con la mutilación de la nariz, y la mujer enviada a un convento; el marido dispone de un plazo de dos años para volver a tomarla. Es evidente que la práctica era un tanto diferente. Los esposos se separan de común acuerdo para entrar en un convento, pero también, como ya se ha visto, hay esposas que se refugian en él por propia iniciativa. La primera esposa de Basilio I fue enviada de nuevo a casa sin ninguna forma de proceso a fin de que él pudiera contraer matrimonio con Eudokia Ingerina, y lo mismo ocurrió con la esposa de Romano III Argiros, para que éste se uniera con Zoê: estos procedimientos fueron admitidos por la Iglesia, que sin embargo había condenado con toda energía el cuarto matrimonio de León VI y obstaculizado el de Nicéforo II con la viuda imperial por razones de compadrazgo: ¿quiere decir esto que no eran excepcionales? En definitiva, los litigios de los que hemos citado uno o dos ejemplos ponen bien a las claras una estrategia matrimonial, con sucesivas elecciones, que se trataba de llevar a efecto mediante un procedimiento de invalidación. La viudez era igualmente la puerta abierta de una nueva posibilidad: es difícil decir, en la práctica, qué uso se hacía de ella. La Iglesia prohibía las terceras nupcias con el apoyo del legislador, y ni siquiera el segundo matrimonio contaba con su aprobación. Los documentos señalan a las viudas como jefes de familia en los registros fiscales de las aldeas, como administradoras de los bienes de la comunidad en los testamentos, como responsables concretas, según se ha visto, del matrimonio de sus hijos y nietos. Se hará notar que Eustathios Boilas, cuyo testamento autobiográfico habremos de citar aún más de una vez, no se volvió a casar, en la primera mitad del siglo XI, después de haber perdido a su mujer en plena juventud, y lo subraya expresamente. Todas estas situaciones tenían evidentemente un aspecto

patrimonial, y la elección de la alianza ocupaba un lugar primordial. “La falta de fortuna ha roto los esponsales” pone de relieve uno de los procesos verbales del juez Estathios. La capacidad legal de la viuda facilita las cosas, que vienen a complicar por el contrario todas las formas de ruptura: no vamos a entrar en pormenores.

Llegado hasta aquí, el lector espera que el análisis de la estructura familiar se anime con la pintura de los sentimientos. Pero se trata de algo prácticamente imposible. No es que no se dieran, proposición absurda, sino que hay dos razones históricas convergentes que lo impiden. Ante todo, la esfera familiar se hallaba constituida por un conjunto de valores sociales públicamente reconocidos, y de elección y comportamientos estrictamente dictados por ellos. La *Historia* de León Diácono, historiógrafo de finales del siglo X puede leerse así a nivel político como la crónica de los reinados de Juan Tzimiskês y del joven Basilio II, así como la del grave levantamiento aristocrático en Asia Menor; pero, a nivel de linajes la obra pone de manifiesto el juego de las solidaridades y las venganzas. Aunque más propiamente privado, el tema del honor de las parentelas puesto en peligro por las mujeres y las muchachas, tal como lo hemos subrayado más arriba a propósito de Kekaumenos, deja de ser íntimo. La finalidad y la tipología de las fuentes donde aparecen las parentelas no implicaba la expresión individual, salvo excepción o digresión. De manera que hay que proseguir la pesquisa género por género y no dejarse engañar sobre las intenciones de los textos. A pesar de lo cual, los del siglo XI expresan el sentimiento con una libertad que se aproxima más a la modernidad futura que a la clásica austeridad del siglo X, y atestiguan tal vez, como podrá advertirse, manifestaciones que resultan efectivamente más libres.

Se ha venido escrutando desde hace mucho tiempo la hagiografía de este período, y se han encontrado en ella las infancias de los santos y santas de los siglos IX y X, junto con las edades de la vida, con precisiones sobre la educación y los proyectos familiares. Sin embargo, el propósito de estos relatos no es ni documental, ni anecdótico, ni totalmente biográfico, en el sentido de que la biografía se vierte en los moldes estrictos del modelo de santidad, puesto que de lo que trata aquélla es de demostrar esta última, que todas las circunstancias han de anunciar, por tanto, hasta que los milagros vengan a aportar su prueba definitiva. La grandeza premonitoria del héroe desborda en consecuencia sobre los padres, sobre la madre en particular. El anhelo que ésta siente de un hijo es en efecto un deseo de edificación: así es cómo se explica la cuestión en la *Vida de Thomais* y en las palabras con las que la Virgen le anuncia el futuro nacimiento. La hagiografía pone de relieve el papel de la madre en la primera educación, incluidos los hijos varones, lo que por otra parte procede de una tradición muy antigua.

La madre de Nikêphoros de Medikion, muerto en 813, se les propone como ejemplo a los lectores de su *Vida*, compuesta entre 824 y 827, porque ha sido ella la responsable de la buena educación de sus tres hijos. Ella les puso maestros para “aprender las sagradas escrituras”, al tiempo que los alejaba de las diversiones

empañadas por la fidelidad a los viejos cultos, de las farándulas carnavalescas, de los espectáculos del hipódromo, de los del teatro, en suma, dice el autor, de cuanto hace las delicias de los muchachos. En el siglo x, cuando la madre de Nikêphoros de Mileto, niño en el reinado de Romano I, le cambia su corta camisa por un vestido más largo y lo acompaña a la escuela a fin de proteger su pureza, lo está preparando desde la infancia para sus futuros merecimientos, mientras que su castración precoz con vistas a su carrera no suscita evidentemente ninguna observación. Asimismo, el lugar común del niño viejo, indiferente a las distracciones de su edad, presenta este rasgo en realidad como algo prodigioso. Por lo que se refiere al santo adulto, sus merecimientos se maximalizan: así lo quieren tanto la retórica del elogio como la emulación a que se entregan los hagiógrafos. Por eso Euthymios el Joven abandona sin un suspiro a su mujer encinta. Y por eso mismo se pasan por encima, en la *Vida de Teodora de Tesalónica* la inquietud que la agita ante el severo régimen al que su hija se halla sometida en el convento, y en la *Vida de María la Joven* su tristeza al perder a sus hijos pequeños. Una vez fallecida, se aparecerá a un eremita pintor, y le inspirará su propio icono, en el que se halla rodeada de sus dos hijos muertos y de su fiel sirvienta. Es cierto que no dejan de escucharse en tales biografías los acentos personales, de acuerdo con los distintos temperamentos. Cuando el monje Nikêtas escribe hacia el año 821 la hagiografía de su abuelo y padrino Philarêtos, émulo de Job, cumple con su obligación de un proyecto de crónica familiar para el que este último le había destinado personalmente. Pero acaba por conferirle la innegable coloración intimista de las infancias dichosas.

Los textos de uso privado ofrecen sin duda mayor riqueza de datos. Pero, sin embargo, nada menos revelador que los fragmentos de lucimiento dóciles a las reglas de la retórica antigua, condolencias o celebraciones nupciales. Ricos en información sobre los modelos sociales y culturales, decepcionan cruelmente y sin excepciones a quien busque en ellos confidencias bizantinas. El género epistolar autoriza en cambio a hablar de sí y del destinatario, en la medida en que los trozos escogidos reunidos en colecciones, de mano por lo demás exclusivamente masculina, tienen que ver con la “amistad” *(philia)*, es decir, con una relación profana y determinada por la libre elección de cada uno. Los epistológrafos explican en particular, como excusa, las razones de un silencio o de un retraso en la respuesta. Y eso es lo que le permite a Constantino VII relatarle al *logothetos* y *magistros* Simeón, uno de sus corresponsales, las inquietudes que acaban de causarle sus hijos, y sobre todo una enfermedad del más pequeño. Los testamentos y las fundaciones monásticas de los particulares proporcionan por su parte una expresión a las inclinaciones familiares, porque son textos en los que se da una cierta agilidad de redacción, y sobre los que la retórica no ejerce a su vez ningún derecho. Eustathios Boilas inicia su testamento, en 1059, con un bosquejo autobiográfico. Luego recuerda cómo, apenas instalada la familia en su actual residencia “mi hijo, que acababa solamente de cumplir su tercer año, abandonó la vida en la convocatoria del 6.º concilio; y en la 9.ª (tres años

después) su madre, mi mujer, con la cabellera cortada y el hábito monástico, siguió a mi hijo, por designio de la divina providencia, dejando tras sí dos hijas, y, para toda la vida, a mí mismo”. Esto es todo. Y basta. Genesios hijo de Falkôn, impulsado por el “deseo” de la vida monástica, reparte sus bienes, en los alrededores de Tarento, en un testamento fechado en 1076. A un legado para Kalkôn y Gemma, hijos de uno de sus hermanos, añade otro “sólo para Gemma, a la que yo he querido tanto por sus bellas maneras, y por el respeto de que ella se ha complacido en rodearme”. Hay aquí ciertamente una indicación de algo —¿pero de qué?— ¿Y Gemma, era tal vez una figura de Greuze o de Maupassant? Jamás lo sabremos.

La pareja, conyugal o no, se anima en los textos del siglo XI. No se nos va a ocurrir concluir que comience entonces a existir, sino más bien que en esta época se consiente en verla y escucharla, y esto es mucho más significativo. Se reconocen los usos amorosos, aunque sea para burlarse de ellos y reprobarlos. Psellos describe con cruel exactitud las maniobras de seducción que prepararon el matrimonio del joven y guapo Miguel con la ya más que madura y demasiado inflamable Zoê, titular entonces de la legitimidad imperial. “Él ejercitaba los ademanes de los enamorados; tomándola en sus brazos, le dio fugaces besos, le tocó el codo y la mano, aleccionado sobre la manera de proceder por su hermano (el eunuco Juan), luego, sus besos desembocaron en su unión, y se dejaron sorprender por mucha gente durmiendo juntos en el mismo lecho.” Por su parte, Kekaumenos sabe también cómo ganarse los favores de una mujer, y por qué no conviene dejar solas a las de la familia en presencia de un visitante: “Si se siente impune, dirigirá a la mujer una amorosa inclinación de cabeza, dirigirá sobre ella miradas sin contención, y si puede no dejará de mancillarla”. El severo provinciano relata a continuación la historia auténtica de un esposo de la capital, enviado lejos con un alto cargo, y del seductor que encontró en su casa al regreso, tres años más tarde, y que se presentó como un pariente de la esposa. El pecado de ésta sumió en la aflicción y el deshonor a su marido y a su parentela; “en cuanto al joven, se vanaglorió de su hazaña como si se tratara de uno de los trabajos de Hércules”.

El propio Psellos describe la pasión que unía a Constantino IX Monomacos con la Sklêraina: “Se hallaban fundidos el uno con el otro con un amor *(erôs)* tan violento que ninguno de los dos toleraba verse privado del otro, ni siquiera en las circunstancias en que parecían sentirse desgraciados”. La gesta de Digenis tal como podemos leerla hace girar en torno del hombre que es su héroe la plenitud de un amor conyugal dilatado, celebrado y, luego, fulminado por la muerte; pero también las delicias irresistibles y llenas de remordimientos de las uniones adúlteras. Sin embargo, no podremos citarla aquí, pues no tenemos certeza sobre la fecha de las versiones escritas conservadas. Aún así, la materia misma, si ostenta las huellas de acontecimientos del siglo IX, se deja fechar desde los siglos XI y XII, y el testimonio que ofrece va en el mismo sentido.

La enfermedad, la vejez y la muerte de los laicos no son siempre un asunto doméstico. La pobreza urbana los arroja en efecto a las instituciones de caridad. El modelo de estas últimas se había elaborado, entre el siglo IV y finales del VI, en las ciudades pequeñas y sobre todo en las grandes de las postrimerías de la Antigüedad, a las que afluían los pobres y los discriminados. De fundación imperial o particular, y de gestión monástica, hacen que se hable de nuevo de ellas tras un eclipse secular, a partir del siglo XI y sobre todo del XII, dentro de un movimiento que corresponde evidentemente al renacimiento urbano puesto en marcha desde finales del siglo IX, y sobre todo a las dimensiones de la propia Constantinopla. La fundación hospitalaria de Cristo Todopoderoso, dotada de un detallado reglamento por Juan II Comneno en 1126, ofrece el ejemplo más célebre y más acabado. Más modestamente, un tal Miguel Attaleiatês, en el testamento ya citado de 1077, fundaba un hospicio al mismo tiempo que su propio monasterio. Pero en las casas acomodadas de las ciudades, como sin duda en las de los campesinos, se viene al mundo, se sufre y se muere a domicilio. Los epistológrafos dan fe de que el médico acude a la cabecera del enfermo. La comadrona también, y si hay miniaturas que representan la alcoba de la recién parida con ocasión del nacimiento de la Virgen o del de Cristo, algunas representan la escena misma del parto: Raquel o Rebeca dan a luz a sus hijos sentadas, o de pie. La *Vida de María la Joven* relata su muerte en medio de los suyos, de resultas de los malos tratos infligidos por su esposo: estallan en lágrimas antes de afrontar el baño fúnebre, una escena que pintan asimismo muchas ilustraciones.

Fraternidad en el claustro, paternidad espiritual

La *oikos* monástica, ya lo hemos visto, es la metáfora de una *oikos* familiar. La parentela monacal, cuya realidad se halla atestiguada por sus efectos patrimoniales y judiciales, presenta una estructura de parentesco particular, en el sentido de que en él falta la alianza. Compuesto por un solo sexo, esta parentela se reduce a una “fraternidad” *(adelphotês)*, domiciliada en una *oikos* que admite residencias secundarias *(metoikia)*, y colocada bajo la autoridad de un “padre” *(patêr)*. Una evolución que aquí no viene al caso había extendido considerablemente el sacerdocio entre los monjes. Al “padre” se le escoge según diversos procedimientos, previstos por la regla del monasterio, en los que intervienen por una parte los monjes responsables y por otra los descendientes de los fundadores. La “fraternidad” se renueva y se amplía con ingresos individuales, y en principio voluntarios, aunque a veces forzosos de hecho, como en el caso de adolescentes, de esposas recluidas y de perdedores en el juego político. El postulante, admitido después de una prueba, recibe la tonsura —negación simbólica de la sexualidad— y el hábito de manos de un padre que le confiere un nuevo nombre, por su entrada en una nueva vida. La fraternidad femenina se halla bajo la autoridad de una “madre”, privada por su condición de la

facultad sacerdotal, lo que impide que el convento de mujeres se cierre perfectamente sobre sí mismo. Esta dificultad recibía diversas soluciones.

La parentela monástica constituye por tanto el reflejo ideal, ya que se halla despojado de la carne, de la parentela social. Excluye lógicamente, como reservados al siglo, los compadrazgos de bautismo y las adopciones fraternas, lo mismo que la posesión de esclavos: tales son al menos las prohibiciones precisadas en el reglamento de la fundación del monasterio de Lavra en 963, y que aparecen también en otros lugares. La realidad se encargaba evidentemente de aportar algunos retoques que ya hemos tenido ocasión de indicar: mantenimiento de servidores libres y de relaciones de parentesco inherentes a la transformación de las viviendas en monasterios privados, y atestiguadas ampliamente por la hagiografía. Los relatos relativos al monasterio de Studiu, por ejemplo, nos hablan de ingresos de hermanos, tíos y sobrinos. La *Vida de Teodora de Tesalónica*, ya citada a este propósito, presenta el encuentro de una madre y una hija, y subraya que el sentimiento profano propio de semejante relación había cedido su lugar al de una monja por otra, y además, mérito aún mayor, a la obediencia manifestada por la madre ante su hija una vez que llegó a ser abadesa. De otra parte, los laicos pueden penetrar también en la parentela monástica por adopción espiritual. Constantino y María Lagudês legan así en 1014 sus bienes al monasterio de Lavra, al que los une una filiación espiritual, porque no tienen ni descendencia ni otros herederos. Pero sobre todo el personaje del “padre espiritual” entendido como director de conciencia individual adquiere un relieve extraordinario a partir del siglo IX y establece una vinculación de primera importancia entre el mundo y el claustro.

El personaje en cuestión es siempre un monje-sacerdote *(hieromonachos)*, si bien la confesión propiamente dicha no agota la relación, y la filiación espiritual le vincula tan estrechamente a los monjes como a los laicos. Este último caso da lugar, llegado el momento, a efectos patrimoniales en beneficio de su monasterio. Un excelente ejemplo lo tenemos en la donación efectuada en 1012 a Eustratios, monje y más tarde higúmeno de Lavra, por una pareja sin descendencia, el *koubouklêsios* (chambelán patriarcal) Juan y su esposa Glykeria. Tras una tentativa de captación por el obispo local, Glykeria, que entre tanto se había quedado viuda y había profesado, firmaba una confirmación en 1016: el poder real de la metáfora paterna aparece explícitamente en este documento. La relación misma se dibuja ante nuestros ojos a través de los modelos y ejemplos que de ella proponen los autores monásticos de los siglos IX, X y XI. El desarrollo de esta figura sigue en efecto la línea de una época durante la cual la Iglesia de los monjes reivindica con creciente energía la prioridad de su modelo de vida, y por tanto la primacía de sus miembros en la cristiandad bizantina.

La confesión oral se convierte en un tema central a partir de la *Vida de Pedro Atroa*, compuesta pocos años después de su muerte, en 837. Pedro juzga los pecados ocultos. Resucita momentáneamente a un monje que había muerto en su ausencia sin

haberle podido hacer la confesión que deseaba, y este último le declara entonces: “Padre, yo no me permití mirarte nunca, ni escucharte como a un simple ser humano; te miré y te escuché siempre como a un ángel celestial, y durante toda mi vida acogí tus palabras como orientaciones de origen divino”. Pedro escucha también confesiones de laicos, a los que impone una penitencia. Se trata de un desarrollo que va mucho más allá de las penas espirituales, cuya escala se remontaba al siglo IV. La *Vida del patriarca Euthimios*, compuesta también pocos años después de la muerte de su héroe (917) por un monje de su monasterio, se presenta en cierto sentido como una crónica del reinado de León VI; pero su verdadero propósito es el de introducir en escena la autoridad soberana del “padre” sobre el mismo emperador y su entorno, a través de las dificultades y las crisis del palacio, y al margen de cualquier forma sacramental. Otro texto del siglo X insiste en la misma demostración, porque la obediencia de un emperador a tal autoridad constituye el argumento más fuerte que se pueda imaginar. El texto en cuestión es el reglamento *(typikon)* de Atanasio, fundador del monasterio de Lavra en el monte Athos en 963. Atanasio recuerda la intervención en el proyecto de Nicéforo II Focas antes de su ascenso al trono, y la vocación monástica que este último manifestaba por aquel entonces; luego se introduce él mismo en escena: así que se enteró de que Focas era emperador, abandonó las tareas de la construcción del monasterio y se dirigió a la capital dispuesto a colmarlo de los más vivos reproches: “Sentaba así en el banquillo de los reos al piadosísimo emperador, porque yo sabía que sufriría sin dificultad cuanto le dijera”. Y Focas en efecto respondió con excusas. Los epistológrafos del siglo X, por su parte, ofrecen un testimonio más cotidiano, a pesar de su retórica, sobre la afección de que se rodeaba al “padre espiritual”, aun cuando ciertas cartas permiten suponer que están aludiendo en realidad al padrino.

Finalmente, nuestro último caso, de otra fecha y de distinto alcance, nos conduce al interior de un convento masculino, Studiu, entre los siglos X y XI.

El lazo de paternidad espiritual unió allí entonces al monje Simeón y a su discípulo Simeón el Nuevo Teólogo, nacido hacia 949/950 y muerto en 1022 siendo higúmeno del convento de San Mamas en la capital. El segundo es una de las figuras clave de la modernidad del siglo XI bizantino y de su mística. Lo conocemos por su obra, algunas de cuyas páginas se atribuyen de hecho en la actualidad a su maestro, y por la *Vida* que su propio hijo espiritual el monje estudita Nikêtas Stêthatos, compuso después de 1054. Nikêtas sitúa a la vez en el corazón de su relato la iluminación de Simeón el Nuevo Teólogo, que recibe directamente del Espíritu Santo su doctrina y sus himnos litúrgicos, y la paternidad espiritual que ha hecho de su formación monástica un coloquio continuado con el monje Simeón. La relación había sido tan ferviente que a la muerte de éste hizo pintar su icono y fundó para honrarlo como un santo una fiesta pública que fue acogida con enorme aceptación. Los dos motivos concurrieron sin duda en la acusación que le llevó a verse citado ante el tribunal patriarcal, donde hubo de explicarse ampliamente a propósito de los términos de la

Vida, de la fiesta en cuestión y del culto de los santos. Sin entrar a comentar aquí toda la riqueza del giro histórico adoptado por el Nuevo Teólogo, hemos de observar que en la reivindicación de una revelación personal y en la exaltación sin precedentes del padre espiritual, de la obediencia y de la confesión total que le son debidas, se encuentran nada menos que la ruptura, la disolución y la liberación o emancipación en el seno de la "fraternidad" monástica. El tema de la estrecha relación entre padre e hijo espirituales lo desarrolla a su vez Nikêtas por su propia cuenta. Joven eunuco de buena familia provinciana, el Nuevo Teólogo había renunciado siendo adolescente a una carrera en palacio para acudir a solicitar la tonsura de manos del monje cuyo nombre iba a recibir también, y que ya era su padre espiritual en el siglo. Su intimidad es tal que el postulante duerme en la celda de su maestro, "por falta de lugar". Al final del relato, Nikêtas tendrá por su parte una visión del Nuevo Teólogo entonces difunto, tendido sobre un lecho en una residencia imperial. Éste "le estrechó entre sus brazos y le besó en la boca", antes de confiarle la difusión de un texto. Tales contactos físicos le demuestran al lector de la *Vida* la "insensibilidad" *(apatheia)* que aquellos santos varones habían recibido como una recompensa y una gracia. El tema corre parejo con el de la muerte real o simbólica del cuerpo, que ocupa en la meditación ascética del Nuevo Teólogo un lugar que su biógrafo se encarga de subrayar.

Los ejemplos precedentes son, como puede verse, puramente masculinos. El penitencial prevé sin embargo, como es de suponer, confesiones de mujeres, monjas y laicas, y la filiación espiritual femenina se establece por los mismos caminos. Lo testimonia la vinculación del patriarca Nicolás I con la emperatriz Zoê, madre de Constantino VII, cuando le confiere la tonsura y un nuevo nombre. Pero el modelo tropieza con la asimetría fundamental instaurada por la condición sacerdotal masculina y por la segregación de las mujeres: ni el sacramento de la penitencia ni el deber de la confesión a la madre superiora pueden superar del todo la dificultad.

Los amigos

Por primordial y absorbente que sea, el campo del parentesco no cubre todas las relaciones de origen privado, porque semejante categoría no habría podido ofrecer en tal caso un valor distintivo a la medida de una sociedad tan compleja. Al margen de este campo, se distinguen en primer lugar los lazos que hacen de un individuo el "hombre" de alguien al que Boilas designa en su testamento como su "señor" *(authentês)*. Pasaremos de largo sobre esta relación. No porque no concierna a la esfera privada, o sea a la relación de lo privado y lo público, tanto como el parentesco mismo. Sino porque no ha sido este aspecto de lo privado, ni su cara a cara con la dimensión pública del poder central, los que han suscitado las cuestiones de este libro. Además, el "parentesco" se empareja con la "amistad" *(philia)*, que reviste entonces un sentido complementario, y por así decir residual: reúne las relaciones que

tienen en común no depender del parentesco biológico o de la alianza, como tampoco de los parentescos metafóricos procedentes del ritual.

La mayor parte de nuestras fuentes se refiere a la amistad entre hombres, entendida, al menos a primera vista, en el sentido que atribuimos corrientemente a estos términos. Sólo ella tenía en efecto derecho a la declaración escrita de los sentimientos personales asignada al género epistolar. Ya puede suponerse que en los niveles de sociedad en que se situaba entonces la producción escrita, el ejercicio de la amistad ponía una vez más en juego la demarcación entre lo público y lo privado. La historiografía presenta la "amistad" como el preámbulo, a veces incluso con juramento según parece, de las conspiraciones de palacio: en tal caso puede unir entre sí a parientes, por ejemplo a los suegros de una pareja, como un vínculo suplementario libremente escogido, y por ello tanto más eficaz. En el mismo contexto, designa el entendimiento ilícito que se establece entre el eunuco Samonas, hombre de confianza de León VI, y los intereses de dos mercaderes griegos, a propósito del fructífero monopolio de los intercambios comerciales con Bulgaria.

En un registro más cotidiano, la amistad pone en marcha las recomendaciones en favor de terceros, que son a veces los parientes del remitente, como ilustración de la complementariedad anticipada más arriba. Los corresponsales se dan asimismo noticias, buenas o malas, de su propia carrera en la administración o en el episcopado, o de la de amigos comunes. Todo esto es perfectamente tradicional, como puede verificarse si se abren las correspondencias del siglo IV. Lo que ya no lo es tanto es la inesperada ausencia de reserva con la que los epistológrafos hablan de su humor y de los pormenores de sus enfermedades. En fin, el lector de hoy se siente francamente desconcertado por la expresión ardiente, aun dentro de sus estereotipos, de los sentimientos que les inspira la ausencia del amigo, razón de ser de las cartas conservadas. Desconcertado, hemos de precisar, en el nivel apropiado. Unos trozos de cartas privadas que se han considerado dignas de figurar en una antología o en unas obras completas sólo a duras penas pueden pasar por textos íntimamente personales: necesariamente han de conformarse a una retórica cuyos ejemplos notables procuran ser, a causa de la personalidad de los corresponsales, pero también, cabe pensar, por el logro mismo de su desarrollo. Lo que hemos de subrayar por tanto es el privilegio de expresión otorgado a la amistad entre hombres en una sociedad que no nos ha dejado ningún monumento epistolar de una amistad femenina o de un amor. Lo ignoramos todo respecto de su práctica en estos dos casos, y podemos observar en cambio que la amistad entre hombres se expresa en registros en los que hoy este mismo sentimiento no podría conseguirse sin equívoco. El *magistros* Simeón, alto funcionario financiero durante el curso avanzado del siglo X, escribe por ejemplo a alguien que es tal vez un monje, y es posible que solamente su hermano gracias a un padre espiritual común: "Te llevo constantemente conmigo en mi alma mi hermano deseado, rememorando tu tan dulce compañía". Y en otro lugar: "He recibido tu queridísima carta, y cuanto más me sumerjo en sus trazos, más experimento un amor

(erôs) en proporción”. Se podrían multiplicar las citas, así como hacer un recuento del vocabulario del amor. El “deseo” *(pothos)* es el del ausente, y tiene que ver con la nostalgia y no con la sexualidad, la “ternura” *(agapê)* es intensa pero no específica, el “amor” *(erôs)* parece suscitar un interrogante, pero se desvanece en la lectura de conjunto. Ésta nos lleva simplemente a pensar que, en la buena sociedad educada en las buenas escuelas, el discurso sobre los sentimientos seguía otras líneas de demarcación que las nuestras, diferentes también, como se tendrá ocasión de ver, que las de los monjes de la época.

Dicho lo cual el *erôs* como “amor” no encuentra a fin de cuentas un lugar específico en nuestra exposición. Las observaciones hechas más arriba se organizaban de una manera o de otra en torno de la pareja conyugal, a propósito de la elección del otro, del concubinato como aditamento o substitución, o de la pasión adúltera. Las que van a seguirlas más adelante mostrarán las relaciones entre la conciencia individual y sus propios deseos. Pero nada de amor ni como juego ni como aventura. Ni una alusión a mujeres libres, venales, como tipo de pareja. Y ninguna tampoco a la homosexualidad masculina como categoría definida en la sociabilidad, al margen de las presunciones que pesan sobre los monjes, y sobre los escolares demasiado guapos, que el penitencial considera responsables a partir de los doce años, y desde entonces por tanto cómplices y ya no víctimas.

El yo consigo mismo

Ya es tiempo de que pasemos a ocuparnos del yo y su interioridad individual. Lo que leemos de ésta son, una vez más, testimonios de locutores masculinos, adultos y notables, que dejan que se filtren en su periferia algunas alteridades. Hay que resignarse a ello, y decidirse a creer sin embargo que expresan, en una amplia medida cuando menos, la condición humana a la bizantina.

Conciencia del cuerpo

El discurso de estos locutores sobre su propio cuerpo parece a primera vista hallarse desprovisto de censura alguna. Se ha visto más arriba cómo Theodôros de Nicea detallaba sus males y reclamaba poder volver a su casa. Juan, monje de Latros, desarrolla en el mismo sentido el lugar común de la excusa por no haber escrito: “Ten la seguridad, mi querido y muy deseado amigo, de que ni un solo día he podido ver de veras la luz pura, ni comer, ni beber con apetito, ni siquiera dormir, a pesar de todo el tiempo de que dispongo, afligido como me hallo y atormentado por una enfermedad, no sabría cómo decir, invisible; a los que me ven les parezco disfrutar de buena salud; de hecho no me encuentro bien en absoluto”. Theodôros de Nicea se describe a sí mismo, con una irrisión que en la realidad de sus términos no pasa de ser literaria, “la barba espesa, el cuello grasiento, el vientre prominente e hinchado”, la cabeza calva, la mirada atravesada, inocente no obstante, a pesar de tales apariencias poco favorables, de las faltas de que se le acusa. Los sueños interpretados por Achmet hacen intervenir todas las partes, todas las secreciones y deyecciones del cuerpo. Aunque, sin embargo, no hay que fiarse demasiado de todo ello.

Un examen más atento pone de manifiesto la tensión de la cultura inculcada a la elite, entre la herencia antigua y la práctica contemporánea. La presencia visible del cuerpo sexuado fue sin duda uno de los puntos en que aquélla se sintió con más fuerza. Podía verse en cofres de marfil la desnudez precisa de Adán y Eva, así como figuras mitológicas al gusto antiguo. Pero las pinturas de los manuscritos muestran un muy otro porte: la silueta estricta, esquivamente embozada de la viuda Danielis de viaje, en el Skylitzês de Madrid; el atuendo que cubre lujosa pero completamente a las danzantes de un salterio pintado en Constantinopla a fines del siglo XI, incluidas las manos ocultas en largas y amplias mangas, mientras las cabezas se cubren con enormes tocas. En lo tocante a los hombres, la guerra y las faenas agrícolas se llevan

a cabo con las piernas desnudas, pero en la ciudad no se ve apenas más que los tobillos de los laicos de la buena sociedad. Del mismo modo, hay que observar de cerca las maneras de explicitar el deseo sexual. Algunas páginas laicas ostentan una crudeza en la que interviene en realidad no tanto la franqueza personal cuanto la fidelidad a una tradición literaria antigua. Testigo la carta, estupefaciente hoy día para un lector desprevenido, que el grave Theodôros Daphnopatês, secretario de Romano II, escribe en nombre del *prôtospatharios* Basilios a un amigo de este último que acaba de casarse. Le cuenta cómo ha seguido con el pensamiento el transcurso de la noche de bodas, largando a este propósito la metáfora guerrera de rigor, y cómo semejante atención ha acabado por sumirle en una turbación física cuya violencia subraya, indicando exactamente su naturaleza. De hecho, hay que tener en cuenta que este texto cumple una función de felicitación nupcial *(epithalamios)* y que Theodôros traspone al mismo el tema antiguo tan conocido del amigo que asiste a la noche de amor de un amigo. Aunque no es menos cierto que el escritor ha utilizado libremente la reminiscencia clásica para un fragmento tan poco íntimo y confidencial que no ha vacilado en copiarlo en la colección de sus cartas, o, dicho de otro modo, en publicarlo.

Pero es sin duda la tradición médica, y no la literaria, la que nos proporciona lo esencial de las actitudes de la cultura erudita, monástica o laica, con respecto al cuerpo y al sexo. Las bibliotecas privadas poseen libros de medicina doméstica, en particular calendarios dietéticos, que distribuyen los alimentos a lo largo del año de conformidad con las concepciones hipocráticas sobre los cuatro humores del cuerpo que prevalecen alternativamente. La misma referencia venerable es la que garantiza la existencia de un deseo y un placer femeninos, que por lo demás se consideran indispensables para la concepción. Las nociones y usos resultantes aparecen desarrollados en un escrito sobre “la patología femenina de la matriz”, compuesto en una fecha imprecisable entre los siglos VI y XII, y firmado por una cierta Metrodôra, cuyo nombre parece demasiado expresivo para ser auténtico. El autor basa su exposición en el papel primordial que la matriz ejerce en la salud de las mujeres. Él (¿o ella?) expone, por ejemplo, las alteraciones espectaculares y variadas de aquellas que “se han quedado viudas en la flor de la edad, o de las vírgenes que han dejado pasar el momento adecuado para el matrimonio”, y las explica por el hecho de que “el deseo natural ha quedado sin empleo”. La curación, en este opúsculo sin duda laico, no consiste en la recomendación de una actividad sexual, sino en la aplicación de una serie de remedios cuya composición ofrece el autor. La panoplia de las preparaciones tiene en cuenta también las enfermedades de la matriz, las dificultades de concepción o de parto, aunque tampoco olvida los medios de comprobar la virginidad sin examen local, o de remedarla cuando ya no existe, o de hacer confesar el adulterio, de imposibilitar cualquier relación con un tercero, de estimular el disfrute de la mujer, o de la pareja. Finalmente, el tratado ofrece recetas para la belleza de los senos, así como para “la blancura y el brillo” de la tez. En suma, las

observaciones, precisas, y la farmacopea, sin duda en gran medida tradicional, vienen a integrarse aquí en un marco escrupulosamente conforme con la distinción en vigor, entre la mujer con capacidad de unión carnal y la que no lo está.

El deseo masculino es objeto a su vez de una consideración médica, pero cuando se trata de su represión ascética. Este motivo era tradicional desde siempre en la exposición hagiográfica de los obstáculos vencidos en el camino de la santidad. El hagiógrafo de Nikêphoros de Mileto, monje y luego obispo, se ve abocado a desarrollarlo para justificar su presencia en la *Vida* de un personaje que había sido castrado en su niñez. Su pureza era tal que no se dejaba tocar, ni siquiera mirar por sus familiares. Lo cual, prosigue el autor, no dejará de parecerles poca cosa a quienes se hallen naturalmente indemnes de los combates con el deseo. “Pero aquellos que, de conformidad con la condición humana y las leyes establecidas por el Creador para la generación, conocen la violencia y la lucha de este trozo de carne, acometidos por los dardos de los pensamientos impuros, y bien experimentados por la penosa resistencia a las ideas y las apetencias carnales, no dejarán de considerar grandioso y muy digno de encomiarse” un hecho que demuestra que el santo ni siquiera le había dado acceso al pensamiento del placer. “Que no se objete”, añade el hagiógrafo, “la ablación de los testículos, porque los fisiólogos saben muy bien que la pulsión de coito carnal es más fuerte y más salvaje aún en los castrados que en quienes conservan indemne e intacto su cuerpo”; y apoya su afirmación con referencias antiguas. La *Vida* de Nikêphoros de Mileto propone por lo demás en su griego original una terminología de los lugares psíquicos del deseo sexual cuyos valores es imposible trasponer en su totalidad a una traducción. La relación culta entre medicina y ascesis vuelve a aparecer en otra cuestión clásica de la disciplina monástica, el juramento prestado a propósito de las poluciones nocturnas. Un cierto *Ensayo sobre el gobierno de las almas* dirigido por León VI al monje Euthimios (tal vez el futuro patriarca), superior de su monasterio imperial, trata del particular sobre la base de las nociones hipocráticas. Juan Zônaras le dedica un pequeño tratado, *A los que consideran como una mancha el derrame natural del esperma*, redactado después de su propia toma de hábito. Refuta semejante punto de vista como excesivo, en nombre de la fisiología, y como empañado por una conformidad judaizante con las prescripciones del Antiguo Testamento. No se puede privar a todo el mundo indistintamente, escribe, de los sacramentos y del contacto con los iconos, sino que cada uno ha de examinarse en conciencia: no hay por qué reprobar el derrame espontáneo de algo superfluo, sino únicamente el caso en que el deseo de una mujer se haya alimentado hasta su satisfacción en el sueño.

Esta tradición se sitúa en primer plano en la perspectiva que nos ha impuesto la transmisión de los textos, pero no es la única en la relación del sí mismo bizantino con su cuerpo. La *Clave de los sueños* de Achmet, en primer lugar, reconoce sin ambages los objetivos sexuales de sus lectores. No le causa sorpresa alguna que los cabellos y el vello signifiquen a la vez el poder político y la potencia viril; hay

numerosos párrafos consagrados a su crecimiento o a su pérdida en diferentes puntos del cuerpo. Estar atado espalda con espalda presagia concubinas más deseadas que las mujeres legítimas; una señal con la cabeza a una mujer, relaciones futuras: era, como se recordará, el ademán esperado por el mal humor de Kekaumenos. Quien se calza unas sandalias nuevas, sin caminar con ellas, encontrará una esposa; y si está ya casado, una concubina nueva. El durmiente puede soñar con besos, incluso con sexualidad bestial, que el intérprete no se inmuta en absoluto. De otra parte algunas *Vidas* de hombres y mujeres de los siglos IX y X prosiguen la ilustración del viejo tema de la huida ante el matrimonio, del deseo y la decisión de la virginidad. Sería un error ver en ello tan sólo un lugar común de los autores monásticos. La opción de estos personajes verídicos encierra una relación demasiado evidente con el ideal de la *hêsychia*; además, la decisión femenina habría de calibrarse en función de la o las condiciones de vida de las mujeres. Pero sigamos adelante, hacia la riqueza del siglo XI, que en cualquier caso resulta mucho más expresivo, y que tal vez se ha planteado al menos en parte propósitos diferentes.

La irrisión del cuerpo era también una tradición antigua, censurada por cierto por la cristianización, junto con la risa a que daba lugar. Censura que parece levantada cuando Miguel Psellos traza el retrato de Constantino IX Monomacos, que es de hecho el de un aristócrata de la capital, llegado al trono gracias a un matrimonio tardío a mediados del siglo XI. “El alma del monarca ponía buena cara a todos los entretenimientos, y sólo pensaba en distraerse continuamente”. Nada le divertía más que los defectos de pronunciación, y convirtió en su favorito a un individuo que acentuaba cómicamente los suyos y acabó siendo el preferido de los hombres y mujeres del palacio, a causa de sus impertinencias sobre las dos viejas señoras que ostentaban por su nacimiento la legitimidad imperial, Zoê, la esposa de Constantino IX, y su hermana, la monja Theodôra. “Sostenía que había sido dado a luz por la mayor, y juraba por los dioses que la menor había asistido al parto, al tiempo que precisaba las circunstancias del nacimiento. Y como si recordase su propia aparición en el mundo, parodiaba sus dolores, y evocaba sin bochorno la matriz femenina.” Después de la muerte de la Sklêraina, su amante predilecta como es sabido, se representa al mismo soberano, “divagando en sus conversaciones íntimas en torno del amor *(erôs)*: se extraviaba en abundantes imaginaciones y se figuraba extravagancias. Porque era de natural curioso por las cosas del amor *(erôtika)*, y no era capaz de poner término a su desasosiego con una cópula fácil, sino que dilataba inacabablemente la aproximación a un primer abrazo”. Psellos nos asegura que se sentía ruborizado. El cuadro no deja de contrastar con la graciosa austeridad del siglo precedente.

El discurso ascético ofrece también a su vez, por la misma época, nuevos aspectos en sus acentos, a pesar de las referencias tópicas que siempre cabe encontrar. Ya nos hemos topado en estas páginas con Simeón el Nuevo Teólogo y su reivindicación de una relación personal con el Espíritu Santo en la soledad de la propia celda. Su

ascesis se nos ofrece como tan poco innovadora que encuentra su punto de partida en una frase del tratado de Juan de la Escala (Klimakos) sobre la vida contemplativa. Durante una estancia entre los suyos, ha descubierto en efecto en la biblioteca familiar un ejemplar de esta obra muy leída en el siglo VII, y lee en ella que “no sentir ya nada es hacer morir al alma, equivale a la muerte del espíritu antes que la del cuerpo”. Impresionado por semejante idea, Simeón pasa sus vigilias de oración sobre las tumbas, “dibujando en su corazón la imagen de los muertos”. Y allí acude cada vez que se apodera de él la “desolación” específica del asceta: “Se sentaba allí y se representaba en espíritu a los muertos bajo tierra; lo mismo permanecía sumido en su duelo, que se lamentaba a voces en medio de las lágrimas (…) como una imagen pintada sobre un muro, la visión de aquellos cuerpos muertos estaba impresa en su espíritu”. De repente, todas sus percepciones se alteran hasta el punto de que todo le parece “efectivamente muerto”. La muerte de los sentidos indagada por la imaginación concretísima de la muerte individual es una aproximación que, cualesquiera que sean sus referencias, resulta decisiva en la hagiografía contemporánea. Como lo es para el puritanismo de los herejes bogomilos, herederos de una larga tradición de reprobación radical de la carne y de repudio de la institución eclesiástica, así como de una tradición no menos larga de sospechas que les imputaban transgresiones e ignominias. La secta aparece atestiguada bajo este nombre, por el lado búlgaro, desde el siglo X, pero es el XI el que la introduce con fuerza en la escena bizantina. Lo mismo que Simeón, los bogomilos anuncian entonces un futuro, o al menos levantan acta de un presente, en vez de reducirse a ser continuadores de su pasado. La importancia y la coherencia del movimiento son tales que no cabe desmenuzarlas al filo de la exposición: el lector volverá a encontrárselas como conclusión de ésta. Contentémonos con verlos pasar tal como los describe Anna Comneno cuando aquéllos se manifiestan durante el reinado de su padre Alejo I: “La especie de los bogomilos es temible por lo que tiene de apariencia de virtud. No le podrás descubrir un pelo a una mujer bogomilizante, el mal se disimula bajo el manto y la capucha. El bogomilo tiene el semblante sombrío, se emboza hasta la nariz, camina con la cabeza baja, su boca musita apenas las palabras”. ¿Un ascetismo de laicos? “En cambio por dentro es un lobo contra el que no hay manera de luchar”, concluye la princesa.

Lo imaginario

El yo bizantino se halla tradicionalmente muy atento a sus sueños. Estos ocupan mucho espacio en la existencia cotidiana, ya que se los considera como otros tantos mensajes premonitorios recibidos durante el sueño. Romano I le escribe por ejemplo a Theodôros Daphnopatês una carta inquieta, relatándole que se ha visto durante la noche precedente en un santuario al principio espléndido, luminoso y lleno de tesoros, pero luego oscurecido, oscilante, rebosante de animales muertos y de negros

etíopes con espadas ensangrentadas. El secretario le replica con una interpretación edificante basada en el hombre como templo divino. La historiografía deja constancia de los sueños de los emperadores y de los protagonistas políticos; y la iconografía los representa. Por lo demás, la sociedad destaca también el sueño privado, que se explica en función de la posición social y el sexo del interesado. En cuanto a su impronta cultural, no sorprenderá a nadie. El manual de Achmet les consagra una serie de párrafos a los animales, que hay que poner en relación con la literatura de los bestiarios, representada en Bizancio por la tradición del antiguo *Physiologos*: junto a toda clase de bichos —asnos, cerdos, gorriones, lobos—, el águila y el león hacen su aparición en los sueños imperiales junto con el dragón, mientras que el camello y el elefante abren el catálogo hacia el lado del exotismo. El durmiente de Achmet puede ver también personajes de la religión, el profeta Elías, María, Cristo y otros. En la actualidad, seguimos extendiendo el fenómeno del sueño, del que cualquiera de nosotros tiene experiencia, pero ya no entendemos la visión, entonces considerada como el modo de presencia normal, y relativamente familiar, con tal que se cumpliesen determinadas condiciones, de toda una categoría de seres. La visión, para un bizantino, no tenía que ver con el mundo de la imaginación, sino con el de la experiencia religiosa, a propósito de la cual volveremos a encontrárnosla. Por tanto, para el público de Achmet, no había diferencia entre soñar con un ser vivo y soñar, por ejemplo, con Cristo, puesto que lo que hacía el sueño era restituirle al durmiente, lo mismo en un caso que en otro, el modo de presencia específico ante el que se habría encontrado en estado de vigilia. De forma que el umbral de lo imaginario, que da acceso a lo espantoso o a lo deleitable, no se hallaba entonces donde lo situamos hoy día.

Las historias que se cuentan, o que uno se cuenta a sí mismo, son desde luego de un carácter imaginario indiscutible. Volvemos con ello al problema de las lecturas personales, y a la línea de demarcación entre lo público y lo privado. No se trata aquí, en efecto, de la lectura más o menos obligada de las gentes de palacio o de Iglesia, ligada al desarrollo público —o por mejor decir político— de la cultura clásica aludida al principio, sino de una lectura privada, ocupación del tiempo libre, y de su elección de determinados libros. El programa de un lector dedicado a los negocios se describe en la *Vida de Basilio I*, inspirada o compuesta por su nieto Constantino VII: relatos históricos, consejos políticos, exhortaciones morales, escritos patrísticos y espirituales, pero también costumbres, vidas y hechos gloriosos de los generales y los emperadores, o vidas de los santos.

Se hallan elementos de éstos en la biblioteca de Eustathios Boilas, cuyo testamento de 1059 hemos citado ya. Junto a ejemplares de las Escrituras, menciona volúmenes de historiografía y hagiografía. Pero posee también una *Clave de los sueños* y una *Novela de Alejandro*. Es sin duda un buen ejemplo de biblioteca privada aristocrática. El programa de lectura de Kekaumenos es comparable en parte, y ha de tenerse en cuenta que lectura privada no significa estrictamente hablando

entretenimiento. Con más exactitud, hemos de suponer aún una segunda demarcación, en el ámbito mismo de la lectura privada, que separe de ésta la instrucción espiritual y la profana. Pero es significativo señalar hasta qué punto, en realidad, se nos escapa semejante demarcación. Sin entrar en un panorama de la literatura de esta época, vamos a detenernos en dos ejemplos que lo demuestran, la *Novela de Barlaam e Ioasaph*, y, precisamente, la *Novela de Alejandro*.

Barlaam e Ioasaph relata peripecias no desdeñables en "la India", el continente tan deleitable como imprecisamente situado adonde la imaginación bizantina gustaba de evadirse. Nos narra la historia de una afortunada misión cristiana y de la vocación monástica insuflada al joven Ioasaph, hijo del rey del país, y rey él mismo enseguida, por el monje Barlaam, llegado desde el desierto de Senaar bajo un disfraz de mercader. El argumento de esta historia se puso en relación ya hace mucho tiempo con la leyenda de Buda, y, de hecho, toda la novelística greco-romana, y más tarde la bizantina, bebieron con frecuencia en el tesoro oriental. Pero la cuestión carece de importancia en este caso, porque el tema del rey-monje estaba de total actualidad en Bizancio durante el siglo X. Ahora bien, la obra, tradicionalmente atribuida a Juan Damasceno, doctor de la Iglesia griega en el siglo VIII, podría ser en realidad de esta misma época, tanto en su versión griega como en una versión georgiana. Y tampoco esto importa demasiado para nuestro propósito. Subrayemos en cambio que las obras bizantinas anuncian siempre el género al que pertenecen, y que ésta lleva como subtítulo "Historia *(historia)* útil al alma", lo que la clasifica entre los relatos tan edificantes como maravillosos sobre los anacoretas del desierto, de los que el final de la Antigüedad había hecho sus delicias, y que aún se seguían leyendo, según atestiguan sus manuscritos. Ya puede advertirse la dificultad de comprender hoy los componentes del placer bizantino de la lectura, solicitado en este caso a la vez por la edificación y la aventura; sin olvidar que *Barlaam e Ioasaph* se hallaba con frecuencia ilustrado. La *Novela de Alejandro* ofrece un ejemplo aún más complejo y llamativo, porque la envergadura incomparable del héroe le valió atraer sobre sí, desde los siglos III y IV, relatos que habrían de conducirlo no sólo a la India, desde donde escribe a su preceptor, Aristóteles, sino bajo el mar, al otro mundo, al cielo. Se formó así una tradición de excepcional riqueza, cuya elaboración iba a proseguir además, en Bizancio y en otros sitios, durante toda la Edad Media. Ignoramos evidentemente en qué estado se contenía en la biblioteca de Boilas. En cualquier caso, *Alejandro* inspira las mismas características que *Barlaam e Ioasaph*, aun cuando la materia sea diferente: él también, a su manera, une el encanto de las figuras heroicas, la aventura en lejanos países y el piadoso resplandor de la sabiduría cristiana.

Es difícil averiguar hasta dónde podía llegar el placer literario de las mujeres. La literatura edificante se hallaba sin duda a su alcance, y la relativa importancia que adquiere durante este período la hagiografía femenina podría confirmarlo. Ahora bien, el registro narrativo de la edificación era mucho más extenso, como acaba de

verse, de lo que habríamos imaginado. Por otra parte, las muchachas y las mujeres se hallaban, en principio, excluidas del acceso a la cultura clásica. Cuando, a mediados del siglo XII, compone Jorge Tornikês el elogio fúnebre de Ana, hija de Alejo I Comneno, ello es cierto todavía. Subraya en efecto que la princesa había comenzado a estudiar la literatura clásica *(grammatikê)* sin saberlo sus padres, porque éstos temían, como tenía que ser, el cortejo de mitos "de tantos dioses, y por tanto sin dios" que la acompañaba, así como el perjuicio moral que podía seguirse para la pureza femenina. Ana había vencido por su parte el obstáculo, pero la excepción es evidente. Por lo demás, no había franqueado a pesar de todo los límites de la reclusión doméstica que se le exigía a su sexo en la buena sociedad urbana. Si aprende medicina, sólo la ejerce dentro de su casa. Todo lo más, le confiere un giro oculto a una competencia familiar sin duda corriente, a juzgar por las colecciones de consejos de salud a las que ya se ha hecho alusión. ¿Cómo transcurría por tanto el tiempo femenino ordinario en este ambiente? Algunos decenios antes, la emperatriz Zoê se había entregado con pasión a la confección de cosméticos: recuérdese que recetas de belleza y remedios eran vecinos unos de otras en la obra de Metrodora. Psellos añade que Zoê, por el contrario, no había practicado nunca las "ocupaciones de mujer", hilar y tejer. Bordar era también una de ellas, aunque los bordados que se conservan son posteriores al siglo XI.

El exterior

Nuestra pintura de la vida privada apenas ha traspasado hasta ahora la puerta de las viviendas laicas o monásticas, que sin embargo hemos podido ver abiertas, en variable medida, a los visitantes del exterior. Ello está de acuerdo con la definición estricta de lo privado que hemos escogido, en el nivel social en que nuestras fuentes nos confinan. Éstas, en efecto, durante los siglos X y XI, sólo escasamente nos dejan ver la sociabilidad urbana. Guardan silencio a propósito de la calle. Los modestos oficios de la hostelería aparecen en el *Libro del prefecto* (de la capital) promulgado en el siglo X. Los soportales y sus menesterosos, las tabernas y sus granujas proporcionan algunos episodios de la *Vida de Andrés el Loco*, aunque esta obra, fechada por lo general en el siglo X, tal vez utilice un esbozo más antiguo de lo que era el comportamiento de la ciudad. Hay que aguardar al siglo XII, al aumento de la importancia de la sociedad urbana y a la apertura del gusto literario a un realismo no desprovisto de preciosismo, para saber algo más.

Por otro lado, nuestras fuentes son excesivamente urbanas como para prestarle atención a un espacio privado abierto a la naturaleza, y no sólo ciudadanas de hecho, sino a causa de sus valores culturales heredados sin ruptura de la Antigüedad clásica. Lo inhóspito y salvaje de la campiña provinciana y de sus labriegos constituyen un lugar común epistolar de los exiliados, de los literatos enviados a obispados remotos, como por ejemplo Theophylaktos, titular de la sede de Ohrid desde 1090 hasta su

muerte, hacia el año 1108. Por esa misma época, Kekaumenos, en su retiro, no se interesaba tampoco por la naturaleza como tal, sino por la explotación de su distrito, lo que también contaba con una vieja tradición. El cazador y el asceta son los únicos que establecen con los distintos paisajes una relación en la que lo solitario y lo agreste revisten un valor positivo. La caza encierra sin embargo en sí misma un doble sentido, público y privado. O mejor dicho, lo mismo si es privada que si es pública, está cargada del mismo sentido, la heroicización del cazador por su victoria. Es esto mismo lo que explica a su vez el protocolo tan elaborado de la caza imperial, y el valor premonitorio de los accidentes que se producen en ella, así como también el rito de tránsito constituido por la primera caza del joven Digenis. Todo esto es bien conocido. La vida sigue vibrando en estos textos. Ahí tenemos a Basilio I, ya viejo, empujado en su entusiasmo lejos de su escolta en la persecución de un ciervo gigantesco que le hace frente, le levanta por la cintura y lo arrastra sin que pueda librarse de él. O al adolescente Digenis, que suplica a su padre que le permita probar de una vez su valor, con tanta insistencia y persuasión que al fin una mañana abandonan los dos su castillo, en compañía del tío materno del muchacho y de la banda de los “jóvenes camaradas” *(agouroi)*.

La ascesis reclama observaciones comparables. Una vez que la santidad cristiana hubo puesto a punto su modelo antiguo, en el siglo IV, el “lugar desierto” *(erêmos)* fue el de su conquista, mediante la mortificación del cuerpo, la renuncia a la civilización y la lucha con los demonios. La santidad le volvía entonces la espalda a la ciudad, salvo excepciones marginales, si no francamente heréticas. Las *Vidas* de los santos de los siglos V y VI, en realidad fundadores de monasterios en su mayoría, suelen desarrollar su relato en dos registros, la experiencia espiritual inicial del héroe, alcanzada en la soledad, y la crónica del monasterio cuya gloria es él mismo. Pero el cuadro había cambiado en los siglos IX y X. El viejo y venerable modelo del combate espiritual en medio de la naturaleza salvaje se ve derrotado por las virtudes conventuales, la primera de las cuales es la obediencia. Aunque subsiste, a pesar de todo, tanto en la narración como en la práctica. Vemos así a Pablo, hijo de un comandante de escuadra y fundador del importante monasterio de Latros, en la región de Mileto, escondiéndose al principio en la montaña con un único compañero y “amigo” *(philos)* que se apresurará a abandonarlo, alimentándose de bellotas, mientras se endurecen los asaltos de los demonios en medio de su “soledad” *(monôsis)*, al alcance no obstante de un establecimiento monástico semiconventual *(lavra)*. Toda su historia, hasta su muerte en 955, fue una serie de retiros y retornos, en un territorio cada vez más vasto. En realidad, la Iglesia monástica empieza entonces a considerar la vida íntegramente solitaria con creciente desfavor a causa de la libertad individual que autorizaba. Así por ejemplo, Athanasios, fundador en 963 del convento atonita de Lavra, hubo de reducir a la disciplina común a un eremita llegado de Calabria, Nikêphoros, llamado el Desnudo. ¿Es significativo el origen de este hombre? El Far West de Bizancio produjo en cualquier caso los relatos más

elocuentes, sin haberlo pretendido, sobre la atracción y la belleza que los hombres de la época podían encontrar en la naturaleza salvaje. La obra maestra de estas narraciones es la *Vida de Nilo de Rossano*, muerto en 1004. Sobre un argumento ascético y narrativo que recuerda la *Vida* de Pablo de Latros, el texto relata el lento peregrinar de Nilo desde el golfo de Tarento hasta Roma, en cuyos alrededores funda el monasterio de Grottaferrata, viaje que se desenvuelve a través de la montaña boscosa, lejos de las costas amenazadas por las incursiones árabes. El modelo es exclusivamente masculino, como puede comprenderse, incluso cuando en el siglo IX se escribe una nueva versión del personaje de María Egipcíaca con la historia de Theoktistê de Paros: el acento edificante se pone por lo demás fundamentalmente sobre el retorno a la condición salvaje del cuerpo femenino mismo.

La creencia privada

Devociones

Se piensa entonces el mundo humano en el seno de un mundo mucho más vasto, cuya representación habían elaborado los siglos precedentes. Elegidos y réprobos tienen en él sus recintos propios. La sociedad de los vivos se encuentra allí, por su parte, constantemente en presencia de los personajes de su creencia, de suerte que este mismo campo se halla también atravesado por la demarcación entre público y privado, sin perder por ello su unidad fundamental. El culto público, con el emperador y el patriarca a la cabeza, trata de obtener la protección celestial sobre la colectividad y sus armas. Por ello, un León VI acude en persona a orar a Santa Sofía, o se pone a la cabeza de la multitud que baja hasta el puerto a recibir las reliquias de San Lázaro, a los sones de un himno compuesto por el propio soberano. El papel litúrgico de este último en diferentes circunstancias y la intercesión requerida a los monjes por el poder se sitúan del lado público. Éste es también el caso de ciertas devociones: el Imperio entero honra públicamente a Cristo en majestad, a María protectora de sus ejércitos, a San Miguel, guerrero y guía de las almas en el otro mundo. San Demetrio velaba sobre Tesalónica, la segunda ciudad del imperio. La casa de Basilio I dedica un culto especial al profeta Elías, porque la personalidad solar de este último está en perfecta concordancia con el simbolismo tradicional del poder imperial. Es público también, en otro nivel del término, el culto tributado a diversos santos sobre sus sepulcros, y ante sus iconos. Y son públicas finalmente un conjunto de tradiciones seculares, desde el horóscopo de nacimiento a propósito del niño imperial hasta los carnavales celebrados bajo el signo de Dionisos, una y otra vez prohibidos por la Iglesia y una y otra vez practicados por la muchedumbre: hombres y mujeres enmascarados se entregaban juntos a danzas licenciosas por las calles, y había gran jolgorio, cosa grave; porque el viejo Diónisos había descendido al rango de demonio, y son los demonios los que se divierten a carcajadas.

Todos estos elementos vuelven a encontrarse en el ámbito privado. Ya se han evocado los lugares y los ritos de la casa familiar a propósito de su espacio interior. Los pocos inventarios que se conservan de donación o testamento atestiguan la posesión privada de objetos litúrgicos, de libros sagrados y de iconos. Cabe pensar que algunos de estos libros y objetos de culto que nos han llegado sirvieron para el uso privado. Y podemos asegurarlo a propósito de los iconos y relicarios preciosos de diversos tipos, las cruces y medallones con la efigie de los santos para colgar del

cuello. El icono jugaba en la piedad personal un papel tan importante como en la religión pública. Representación estrictamente conforme con un canon, y al mismo tiempo indefinidamente reproducida, hace referencia al dogma de la Encarnación y al carisma de los santos. Trascendencia cristiana, visión, icono, presencia física del santo forman un sistema de correspondencias claramente desarrollado en la hagiografía. A partir del siglo VII hubo escritos piadosos que mostraban a los iconos actuando e interviniendo en los asuntos humanos, por ejemplo en las conclusiones de contrato. El fiel mantiene por tanto una relación privada, cotidiana, familiar con la imagen que tiene a la vista, en su casa. Psellos nos cuenta cómo le hablaba a su icono de Cristo la emperatriz Zoê. Los cultos preferentes son los mismos que hemos citado más arriba en el terreno público, entre los que el de María ocupa un puesto importante. Las *Vidas* de las santas hacen que sea ella quien anuncie los nacimientos largamente deseados, las mujeres de la capital le dirigen de noche sus plegarias en el santuario de las Blachernas. Aunque, ni siquiera en privado es aún la figura totalmente femenina y maternal que conocemos en otros sitios. La devoción privada, lo mismo laica que monástica, se dispersa entre los santos con una libertad que tiene no obstante sus límites. La ordenación oficial, en el siglo X, del catálogo de las *Vidas* tradicionales y el canon iconográfico impuesto a los pintores de iconos, monjes la mayoría de las veces, canalizan la piedad.

El nacimiento de nuevos cultos es siempre posible. Los milagros realizados por alguien en vida atraen ya la veneración sobre su persona, pero el culto propiamente dicho es el que se organiza sobre su sepulcro. Las *Vidas* de los santos ilustran, por definición, los cultos que se han convertido en públicos, es decir que son colectivos y a la vez están autorizados. El control de la autoridad aparece por ejemplo en el proceso a Simeón el Nuevo Teólogo, relatado por su biógrafo Nikêtas Stêthatos. Simeón había instaurado un culto en honor de su maestro y padre espiritual, el monje estudita Simeón: había establecido un día de fiesta y mandado pintar un icono, y los fieles empezaron a reunirse por iniciativa suya. Pero para ello no había hecho más que seguir una inspiración personal, y por esa razón se le cita ante el tribunal patriarcal. Este asunto ilustra la tensión que podía surgir durante la primera mitad del siglo XI entre el poder eclesiástico y la reivindicación de una espiritualidad personal.

Demonios y pensamiento salvaje

La creencia privada es también la coexistencia cotidiana con los demonios, mucho más compleja y doméstica a la vez que las festividades callejeras mencionadas más arriba. Porque los demonios *(daimones)* están por todas partes, pero sobre todo en la casa, así como en los parajes desiertos, en las ruinas y en el agua. Las *Vidas* de los santos de los siglos IX y X no les conceden el puesto a la vez primordial e indistinto que les era propio en los relatos de los ascetas y milagros del final de la Antigüedad. En cambio, su tropa ha adquirido, si así puede decirse, una

figura, y anuncia ya la creencia griega moderna. Tienen a veces un nombre, un lugar, una competencia particular, e igual que los ángeles se revisten de un cuerpo. En Bizancio no hay incrédulos al respecto en ningún nivel de la sociedad. Lo atestiguan los amuletos montados en oro que llevan como pendientes las mujeres del siglo X, y sobre todo el sitio que los demonios ocupan en la obra de Miguel Psellos y de sus contemporáneos del siglo XI, después del gran renacimiento de la cultura antigua como cultura erudita desde los siglos IX y X. En la época de Psellos, en efecto, hay una erudición de tipo humanista, que lejos de corregir mediante algún racionalismo la creencia común, la aviva y enriquece por el contrario con sus interrogaciones, sus referencias y sus lecturas clásicas. Esta misma creencia está marcada desde la época, y sin duda ya con anterioridad, por influencias eslavas que explicarían la importancia de los demonios acuáticos o la de ciertos procedimientos de adivinación. Pero conservará también sin interrupción, hasta el siglo XX, figuras antiguas como el horrible Gyllu, que ataca a las mujeres durante el parto. Las viejas divinidades, reducidas ya entonces y desde mucho tiempo atrás al rango de demonios, como se sabe, conservan un papel en las operaciones mágicas privadas, y despiertan en el siglo XI el turbio interés de los doctos. El pensamiento culto de aquella época era en realidad un pensamiento salvaje en estos aspectos: es un saber que busca una eficacia. Astrología, magia, alquimia forman en este sentido parte de la perspectiva intelectual, lo mismo para Psellos que para su contemporáneo, el patriarca Miguel Cerulario, contra quien se dirige, después de su deposición en 1058, una requisitoria de sorprendente ambigüedad, destinada al sínodo. Por su parte, los libros de oraciones desde el siglo X al XII contienen fragmentos que demuestran las mismas preocupaciones de eficacia. Kekaumenos reprueba a las “gentes sin instrucción” que acuden a los adivinos para conocer el futuro: pero semejante preocupación no era exclusiva de ellas.

Experiencias religiosas diferentes

El monje Simeón el Nuevo Teólogo y la secta de los bogomilos introducen entre los siglos X y XI algunas rupturas no desprovistas de precedentes, y sin embargo innovadoras, en las relaciones establecidas entre la Iglesia y los cristianos. Los dos procesos siguen siendo distintos. Pero ofrecen no obstante una similitud histórica chocante. Ya se ha visto con anterioridad las posiciones de Simeón, con excesiva brevedad, y quisiéramos volver aquí sobre el sentido que presenta para nuestro propósito la práctica de los bogomilos. El *Tratado* del sacerdote búlgaro Kosmas, aparecido en 972 o poco después, ataca a los que se encontraban entonces en este país, profundamente penetrado por todas las corrientes de la cultura bizantina. En la misma Bizancio, inspiran en el siglo XI dos opúsculos ortodoxos, compuestos por dos monjes del monasterio de la Virgen *Peribleptos*, en la capital, llamados uno y otro

Euthymios. El primer escrito data de alrededor de 1050, y el segundo corresponde al reinado de Alejo I Comneno (1081-1118).

Los bogomilos abolían todas las distinciones que fundan la estructura cristiana: las iglesias son a sus ojos “casas comunes”; el bautismo se reduce a agua y aceite; la eucaristía, a pan y vino. No reconocían ni el sacerdocio ni la santidad, no veneraban la cruz, no admitían otra oración que el *Pater*, rechazaban el matrimonio e impulsaban a los esposos a separarse. Consideraban que el bautismo de Cristo era sólo espiritual y así entendían reproducirlo en sus neófitos. Éstos, tras una investigación, recibían la imposición del libro de los Evangelios y de las manos de los asistentes, hombres y mujeres juntos. Practicaban por otra parte la confesión mutua y mixta. En fin, todos aquellos de entre ellos que están habitados por el Espíritu Santo merecen el apelativo de “engendrador de Dios” *(Theotokos)*, que designa normalmente a la Virgen, porque, como sostiene la secta, también ellos portan el Verbo. Podría ponerse de manifiesto con facilidad que todos estos detalles se organizan en torno de una posición disidente sobre la Encarnación, principio fundamental del orden social cristiano. La secta vivía en consecuencia una vida religiosa que puede definirse como privada en el seno de la sociedad bizantina. Pero hay algo más.

Los bogomilos participan en efecto de la vida religiosa común, y plenamente, porque cada uno de ellos hace derivar de ella interiormente su sentido. Los maestros de la fe pregonan una ciencia de la Escritura y de los Padres que, por esta razón, proviene del diablo. El bautismo ortodoxo no les preocupa, ya que lo consideran nulo, ni el hábito monástico, que visten algunos de ellos. Asisten a los oficios de las iglesias, a fin de disimular mejor. Están convencidos de que el término de “pecador” designa a los ortodoxos, que Belén, lugar del nacimiento del Verbo Divino, significa su propia Iglesia, y que la Jerusalén todavía sometida a la ley mosaica es la confesión oficial. Su disidencia no es nueva en la medida en que prolonga tendencias muy antiguas del cristianismo oriental, sostenidas, antes que por los bogomilos del siglo X, por los paulicianos del IX. Pero el movimiento adquiere manifiestamente en el siglo XI un vigor teórico y una importancia social sin precedentes, que nos inclinamos a vincular al progreso de la sociedad urbana. El primer Euthymios menciona en efecto las ciudades, en Tracia y en la región de Esmirna, como el terreno de las misiones llevadas a cabo por Juan Tzourillas, bien conocido, nos dice, “por haber abandonado a su mujer después de haber hecho de ella una falsa monja, y haberse convertido en falso monje él mismo”. La represión desencadenada por Alejo I Comneno puso enseguida de manifiesto la importancia alcanzada por la secta en la capital. En consecuencia, el disimulo y la restricción mental hubieron de afirmarse, a lo que parece, de una forma más elaborada que con anterioridad. Ciertamente, las fuentes se vuelven ahora más explícitas. Pero ello mismo parece el resultado de una época nueva, en la que los bogomilos están practicando, como puede advertirse, una forma

fascinante de privatización e interiorización de la experiencia religiosa, igual que lo hacía, repitámoslo, Simeón el Nuevo Teólogo.

Conclusión

Detengámonos aquí, al borde del siglo XII. Lo que hemos tratado de demostrar no es la existencia en sí misma de una vida privada en Bizancio durante los siglos X y XI, porque la cuestión ya era evidente de entrada. Todas las sociedades del mundo y de la historia, desde que adquieren la menor complejidad, encierran un campo de lo privado. Pero éste se halla por una parte delimitado y estructurado de forma diferente en unas y otras a causa de las variables del poder, de la religión, del espacio habitado y de la familia, y por otra se define esencialmente por el discurso de la cultura. A través de lo escrito por los poderes y las elites sociales, que es lo único conservado, hemos visto aparecer la vida privada del Mediterráneo oriental cristiano en torno del año mil: Bizancio en el corazón mismo de la época que llamamos medieval, con una expresión sin duda poco justificable en su enunciado, aunque en cambio muy precisa en su contenido histórico. Además hemos podido comprobar un cambio muy marcado de tono que separaba al siglo X del XI. Encorsetada en el clasicismo del primero, la experiencia personal pareció emanciparse y liberarse a lo largo del segundo, en una sociedad que se iba recomponiendo con mayor amplitud. Cambio del discurso, cambio de la conciencia, nuestra lectura intentaría en vano distinguirlos. El siglo XII continuará el movimiento con mayor intensidad, y lo llevará más lejos.

Bibliografía

1. El Imperio romano

Realidades

Blanck, H., *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

Blümner, H., *Die römischen Privataltertümer (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, IV, 2, 2), Múnich, 1911.

Bowman, A.; Champlin, E. y Lintott, A., eds., *The Cambridge Ancient History*: nueva edición, vol. 10, *The Augustan Empire*, Cambridge, 1996.

Cagnat, R. y Chapot, V., *Manuel d'archéologie romaine*, París, 1916, 2 vols.

Dill, S., *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Nueva York, 1904 (reimpreso por Meridian Books, Nueva York, 1957).

Friedländer, L., *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, 9.ª ed. por G. Wissowa, Leipzig, 1920, 4 vols. (Hay trad. española, México, FCE).

Gagé, J., *Les Classes sociales dans l'Empire romain*, París, Payot, 1971, 2.ª ed.

Garnsey, P. y Saller, R., *The Roman Empire: economy, society and culture*, Londres, 1987. (Hay trad. española, Editorial Crítica, Barcelona.)

Giardina, A., ed., *L'Homme romain*, Éd. du Seuil, 1993.

Lepelley, C., ed., *Rome et l'Intégration de l'Empire*, 2 vols., París, PUF, 1990-1998.

MacMullen, R., *Roman Social Relations, 50 B. C. to A. D. 284*, Yale University Press, 1974.

Marquardt, J., *Das Privatleben der Römer (Handbuch der römischen Altertümer*, VII), 2.ª ed. por A. Mau, Leipzig, 1886, 2 vols.

Paoli, U. E., *Vita romana. La Vie quotidienne dans la Rome antique*, ed. francesa por J. Rebertat, París, Desclée de Brouwer, 1955.

Schneider, H., ed., *Sozial-und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit* (Wege der Forschung, 552), Darmstadt, 1981.

Wacher, J., ed., *The Roman World*, 2 vols., Londres, 1986.

Derecho y religión

Crook, J., *Law and Life of Rome*, Cornell University Press (Thames and Hudson), 1967.

De Marchi, A., *Il Culto privato di Roma antica*, Milán, 1896-1903, 2 vols.

Graf, F., *La Magie dans l'antiquité gréco-romaine*, París, 1994.

JACQUES, F., *Le Privilège de liberté: politique impériale et autonomie municipale* (École Française de Rome, 76), 1984.
KASER, M., *Das römische Privatrecht*, t. I: *Das altrömische, das vorklassische und klassiches Recht (Handbuch der Altertumswissenschaft*, III, 3, 1), Múnich, Beck, 1971, 2.ª ed.
—*Das römische Zivilprocessrecht (Handbuch…*, III, 4), Múnich, Beck, 1966.
MACMULLEN, R., *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, 1981.
NILSSON, M., *Geschichte der griechischen Religion*, t. II, *Die hellenistische und römische Zeit (Handbuch…*, V, 2), Múnich, Beck, 1961, 2.ª ed.
NOCK, A. D., *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1972.
ULANSEY, D., *The Origins of Mithraic Mysteries*, Oxford, 1989.
VERSNEL, H. S., ed., *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde, Brill, 1981.
WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer (Handbuch der Altertumswissenschaft*, IV, 5), Múnich, Beck, 1912, 2.ª ed. (reimpresa en 1971).

DICCIONARIOS, COLECCIONES COLECTIVAS

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, herausgegeben von H. Temporini und W. Haase, numerosos volúmenes por W. De Gruyter, Berlín y Nueva York.
DAREMBERG, Saglio y Pottier, *Dictionnaire des Antiquités grecque et romaine*, París, 1877-1918.
PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893-1981.

OTROS TRABAJOS

ALFÖLDY, G., *Die Rolle des Einzelnen in der Gesellschaft des römischen Kaiserreiches: Erwartungen und Wertmasstäbe*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1980, VIII.
AMELING, W., *Herodes Atticus*, Hildesheim, 1983, 2 vols.
ANDRÉ, J., *L'Alimentation et la Cuisine à Rome*, París, Les Belles Lettres, 1981.
ANDRÉ, J.-M., *Les Loisirs en Grèce et à Rome*, París, PUF, col. "Que sais-je?", 1984.
ANDREAU, J., *Les Affaires de Monsieur Jucundus*, École Française de Rome, 1974.
BALLAND, A., *Fouilles de Xanthos, VII, Inscriptions d'époque impériale du Létôon*, París, E. de Boccard, 1981 (sobre el mecenazgo).
BLEICKEN, J., *Staatliche Ordnung und Freiheit in der römischen Republik*, Frankfurter Althistorische Studien, Heft 6, Kallmünz, Lassleben, 1972.

BOULVERT, G. y MORABITO, M., "Le droit de l'esclavage sous le Haut-Empire", *Aufstieg und Niedergang*, II, t. XIV, p. 98.
BRÖDNER, E., *Die römischen Thermen und das antike Badewesen*, Darmstadt, Wiss, Buchgesellschaft, 1983.
—*Wohnen in der Antike*, Darmstadt, 1989.
BRUNT, P. A., *Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and Stoics*, Proceeding of the Cambridge Philological Society, 1973, p. 9.
—"Charges of provincial maladministration under the early principate", *Historia*, X, 1961, p. 189.
—*Social Conflicts in the Roman Republic*, Londres, Chatto and Windus, 1971.
—*Stoicism and the Principate*, Papers of the British School at Rome, XLIII, 1975, p. 7.
BUTI, I., *Studi sulla capacità patrimoniale dei "servi"*, Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza dell'università di Camerino, Nápoles, Jovene, 1976.
CANAS, B. A., "La femme devant la justice provinciale de l'Égypte romaine", *Revue historique du droit*, 1984, p. 358.
CHRISTES, J., *Bildung und Gesellschaft: die Einschätzung der Bildung und Ihrer Vermittler in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1975.
COCKLE, H., "Pottery manufacture in Roman Egypt", *Journal of Roman Studies*, LXXI, 1981, p. 87.
CORBIER, M., "Les familles clarissimes d'Afrique proconsulaire", Tituli, V, 1982, *Epigrafia e Ordine senatorio*.
—"Idéologie et pratique de l'héritage (Ier siècle av. J.-C.- IIe siècle apr. J.-C.)", *Index*, 1984 (Actas del coloquio 1983 del GIREA).
COTTON, H., "Documentary letters of recommendation in Latin from the Roman Empire", *Beiträge zur klassischen Philologie*, Hain, Königstein, 1981.
CRAWFORD, M., "Money and exchange in the Roman world", *Journal of Roman Studies*, LX, 1970, p. 40.
D'ARMS, J., *Commerce and Social Standing in Ancient Rome*, Harvard, 1981.
DAVID, J.-M., "Les orateurs des municipes à Rome: intégration, réticences et snobismes", *Les Bourgeoisies municipales italiennes*, Centre Jean Bérard, París y Nápoles, 1983.
DENIAUX, E., *Clientèle et pouvoir à l'époque de Cicéron* (École Française de Rome, 182), 1993.
DE ROBERTIS, F., *Lavoro e Lavoratori nel mondo romano*, Bari, Laterza, 1963.
DUNBABIN, K., *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford, 1978.
ÉTIENNE, R., *La Vie quotidienne à Pompéi*, París, Hachette, 1966.
EYBEN, E., "Family planning in graeco-roman antiquity", *Ancient Society*, XI-XII, 1980-1981, p. 5.

FABRE, G., *Libertus, recherches sur les rapports patron-affranchi à la fin de la République romaine*, École Française de Rome, 1981.

FINLEY, M. I., *L'Économie antique*, París, Éd. de Minuit, 1973 (trad. franc. por Higgs). (Hay trad. española, Fondo de cultura económica, Madrid.)

—*Esclavage antique et Idéologie moderne*, París, Éd. de Minuit, 1979 (trad. franc. por Fourgous). (Hay trad. española, Editorial Crítica, Barcelona.)

FLORY, M. B., *Family and "Familia", a study of social relations in slavery*, Ph. D. dissertation, Yale, 1975.

FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*, t. II: *L'Usage des plaisirs*; t. III, *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984. (Hay trad. española, Editorial Siglo XXI, Madrid.)

FRIER, B. W., *Landlords and Tenants in Imperial Rome*, Princeton University Press, 1980.

GAAZDA, E., ed., *Roman Art in the private sphere*, Ann Arbor, 1991.

GABBA, E., "Ricchezza e classe dirigente romana", *Rivista storica italiana*, XCIII, 1981, p. 541.

GALBRAITH, J. K., *Théorie de la pauvreté de masse*, 1980 (trad. franc.).

GARDNER, J., *Family and "Familia" in Roman law and life*, Oxford, 1980.

—*Women in Roman law and society*, Londres, 1986.

GARNSEY, P., "Independant freedmen and the economy of Roman Italy under the principate", *Klio*, LXIII, 1981, p. 359.

GARNSEY, P., ed., "Non-slave labour in the graeco-roman world", *Cambridge Philological Society*, Suplemento VI, 1980.

GOLDSCHMIDT, V., *La Doctrine d'Épicure et le Droit*, París, Vrin, 1977.

—*Le Système stoïcien et l'Idée de temps*, París, Vrin, 1953.

GOMBRICH, E., *L'Écologie des images*, 1983, p. 291 (trad. franc.), cf. p. 94: "L'action et son expression dans l'art occidental".

GOUREVITCH, D., *Le Triangle hippocratique dans le monde gréco-romain; le malade, sa maladie et son médecin*, École Française de Rome, 1984.

HADOT, I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, W. De Gruyter, 1969.

—"Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", *Revue des études latines*, XLVIII, 1970, p. 133.

HADOT, P., *Exercices spirituels et Philosophie antique*, París, Études Augustiniennes, 1981.

HANDS, A. R., *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Londres, Thames and Hudson, 1968.

HELEN, T., *Organization of Roman Brick Production in the First and Second Centuries A. D.*, Helsinki, 1975.

HENGSTL, J., *Private Arbeitsverhältnisse freier Personen in den hellenistischen Papyri bis Diokletian*, Bonn, Habelt, 1972.

HENIG, M., ed., *A Handbook of Roman Art*, Phaidon, 1983. (Hay trad. española, Ediciones Destino, Barcelona.)

JERPHAGNON, L., *Vivre et Philosopher sous les Césars*, Toulouse, Privat, 1980.

KAMPEN, N., *Image and Status, Roman Working Women in Ostia*, Berlín, Mann Verlag, 1981.

KELLY, J. M., *Roman Litigation*, Oxford University Press, 1966.

KLEINER, D., *Roman Group Portraiture, the Funerary Reliefs of the Late Republic and Early Empire*, Londres y Nueva York, Garland, 1977.

KOCH, G. y SICHTERMANN, H., “Romische Sarkopfage”, *Handbuch der Archäologie*, Múnich, 1982.

KRENKEL, W., *Der Abortus in der Antike, Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock*, XX, 1971, p. 443.

LA ROCCA, E.; DE VOS, M. y A. y COARELLI, F., *Guida archeologica di Pompei*, Milán, Mondadori, 1976.

LAUBSCHER, H. P., *Fischer und Landleute, Studien zur Hellenistischen Genreplastik*, Maguncia, Von Zabern, 1982.

LEVEAU, Ph., *Caesarea de Maurétanie, une ville romaine et ses campagnes*, École Française de Rome, 1984.

LEWIS, N., *Life in Egypt under Roman Rule*, Oxford, 1983.

LILJA, S., “Homosexuality in Republican and Augustan Rome”, *Societas scientiarum Fennica, Commentationes humanarum litterarum*, LXXIV, 1982.

LINTOTT, A. W., *Violence in Republican Rome*, Oxford University Press, 1968.

MACMULLEN, R., “The epigraphic habit in the Roman empire”, *American Journal of Philology*, CIII, 1982, p. 233.

MALLWITZ, A., *Olympia und seine Bauten*, Múnich, Prestel, 1972.

MARROU, H.-I., *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, París, Éd. du Seuil, 1965, 6.ª ed. aumentada. (Hay trad. española, Akal, Madrid.) Para un acercamiento metodológico diferente y no funcional de la historia de la educación, M. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, Múnich, 1955, que llega a conclusiones factuales diferentes.

—*“Mousikos Anêr”, étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Roma, L’Erma, 1965, reimp.

MARTIN, R., *La vie sexuelle des esclaves d’après les “Dialogues rustiques” de Varron* (J. Collart ed., *Varron, grammaire antique et stylistique latine*, París, Les Belles Lettres, 1978, p. 113).

—“Pline le Jeune et les problèmes économiques de son temps”, *Revue des études anciennes*, LXIX, 1967, p. 62.

MOCSY, A., “Die Unkenntnis des Lebensalter im römischen Reich”, *Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae*, XIV, 1966, p. 387.

MOREAU, Ph., “Structures de parenté et d’alliance d’après le *Pro Cluentio”, Les Bourgeoisies municipales italiennes*, Centre Jean Bérard, París y Nápoles, 1983.

NARDI, E., *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milán, Giuffrè, 1971.

NERAUDAU, J.-P., *Être enfant à Rome*, París, Les Belles Lettres 1984.

NÖRR, D., “Zur sozialen und rechtlichen Bewertung der freien Arbeit in Rom”, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, *Roman. Abt.*, LXXXII, 1965, p. 67.

PICARD, G.-Ch., *La Civilisation de l’Afrique romaine*, París, Plon, 1959.

PLEKET, H. W., “Collegium juvenum Nemesiorum, a note on ancient youth organisation”, *Mnemosyne*, XXII, 1969, p. 281.

—“Games, prizes, athletes and ideology, some aspects of the history of sport in the greco-roman world”, *Arena*, I, 1976, p. 49.

—*Urban Elites and Business in the Greek Part of the Roman Empire* (Garnsey, Hopkins, Whittaker, *Trade in the Ancient Economy*, Londres, 1983, p. 131).

—“Zur Soziologie des antikes Sports”, *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, XXXVI, 1974, p. 57.

—y VITTINGHOFF, F., *Wirtschaft und Gesellschaft des Imperium Romanum*, en *Handbuch der europäischen Wirtchafts-und Sozialgeschichte* (W. Fischer y J. van Houtte, eds.), vol. 1, Klett-Cotta, 1990.

POHLENZ, M., *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978, 5.ª ed.

POMEROY, S. B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: women in classical Antiquity*, Nueva York, 1975.

PRACHNER, M., *Die Sklaven und die Freigelassenen im arretinischen Sigillatagewerbe*, Wiesbaden, Steiner, 1980.

QUET, M.-H., “Remarques sur la place de la fête dans le discours des moralistes grecs”, *La Fête, pratique et discours*, Annales littéraires de l’Université de Besançon, Centre de Recherches d’Histoire Ancienne, 1981, t. XLII, p. 41.

RABBOW, P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Múnich, Kösel, 1954 (fotocopia en la biblioteca de la Sorbona).

RAEPSET-CHARLIER, M.-Th., “Ordre sénatorial et divorce sous le Haut-Empire”, *Acta classica universitatis scientiarum Debrecenensis*, XVII-XVIII, 1981-1982, p. 161.

RAMIN, J. y VEYNE, P., “Les hommes libres qui passent pour esclaves et l’esclavage volontaire”, *Historia*, XXX, 1981, p. 472.

RAWSON, B., “Family life among the lower classes at Rome”, *Classical Philology*, LXI, 1966, p. 71.

—“Roman concubinage and other de facto marriages”, *Transactions of the American philosophical Association*, CIV, 1974, p. 279.

—*The family in Ancient Rome, new perspectives*, Londres, 1986.

—y WEAVER, P., ed., *The Roman Family in Italy, status, sentiment, space*, Oxford, 1987.

ROBERT, J. y L., *Bulletin épigraphique*, en la *Revue des études grecques*, desde 1938 (reunidos en volúmenes y con índices, París, desde 1971); contiene una masa de

hechos y de ideas, la mayoría de los cuales se refieren a los países griegos bajo el Imperio y la dominación romanos.

ROBERT, L., *Opera minora selecta*, Amsterdam, Hakkert, 1974, 4 vols.

—*Dans une maison d'Éphèse, un serpent et un chiffre*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, actas, 1982, p. 126.

SALLER, R. P., *Personal Patronage Under the Early Empire*, Cambridge University Press, 1982.

—*Patriarchy, property and death in the Roman Family*, Cambridge, 1995.

SAN NICOLO, M., *Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolomäer und Römer*, Múnich, Beck, 1972.

SCHMITT-PANTEL, P., "Le festin dans la fête de la cité hellénistique", *La Fête* […] *op. cit*. (véase Quet, M.-H.), p. 85.

SCHULLER, W., ed., *Korruption im Altertum*, Múnich, Oldenburg, 1982.

SYME, R., *Roman Papers*, Oxford University Press, 1979.

—"Greeks invading the Roman government", *Brademas Lectures*, Hellenic College Press, Brookline, Mass., 1982.

THOMAS, Y., *Paura dei padri e Violenza dei figli: immagini retoriche e norme di diritto* (Pellizer e Zorzetti, *La Paura dei padri nella società antica e medievale*, Bari, Laterza, 1983).

—"Remarques sur le pécule et les *honores* des fils de famille", *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome, Antiquité*, XCIV, 1982, p. 529.

—"Parricidium", *ibid*., XCIII, 1981, p. 529.

TOYNBEE, J. M. C., *Death and Burial in the Roman World*, Londres, Thames and Hudson, 1971.

TURCAN, R. A., *Mithra et le Mithriacisme*, París, PUF, col. "Que sais-je?", 1981.

VALLAT, J.-P., "Architecture rurale en Campanie septentrionale", *Architecture et Société*, École Française de Rome, 1983, p. 247.

VEYNE, P., *L'Élégie érotique romaine*, París, Éd. du Seuil, 1983.

—"Le folklore à Rome et les droits de la conscience publique sur la conduite individuelle", *Latomus*, XLII, 1983, p. 3.

—"Suicide, fisc, esclavage, capital et droit romain", *Latomus*, XL, 1981, p. 217.

—"Les saluts aux dieux et le voyage de cette vie", *Revue archéologique*, 1985.

—"Mythe et realité de l'autarcie à Rome", *Revue des études anciennes*, LXXXI, 1979, p. 261.

VILLE, G., *La Gladiature en Occident, des origines à la mort de Domitien*, École Française de Rome, 1981.

WEBER, W., *Die Darstellung einer Wagenfahrt auf römischen Sarkophagdeckeln*, Roma, Bretschneider, 1978.

ZANKER, P., *Pompei: società, immagini urbane e forme dell'abitare*, Turín, 1993.

—“Die Barbaren, der Kaiser und die Arena”, en Sieferle, R. P. y Breuminger, H., eds., *Kulturen der Gewalt*, Frankfurt, 1996.
ZIMMER, G., *Römische Berufsdarstellungen*, Berlín, Mann, 1982.

2. LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

El lector debe comenzar no haciéndose ilusiones: la historiografía reciente sobre el Imperio Romano tardío, aunque ha producido varios estudios importantes sobre la historia política, social o religiosa del periodo tardo-antiguo, no ofrece ningún tratamiento de la época que esté enfocado desde el punto de vista que adopta esta serie. El corto trabajo de un maestro es lo más cercano a tal tipo de análisis: *Décadence romaine ou antiquité tardive?* (París, 1977) de H.-I. Marrou. (Hay trad. española, Ediciones Rialp, Madrid.) Inevitablemente, por tanto, la bibliografía refleja la experiencia personal del presente autor. Registra deudas de gratitud a libros o a artículos que, o han abierto nuevas perspectivas, o han reunido datos que normalmente están dispersos en varios sitios. En el mundo de habla inglesa, el libro de William Lecky *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (Londres, 1869) resume vigorosamente una actitud tradicional. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, vol. II (Oxford, 1964), especialmente pp. 873-1024, contiene muchísimos datos, pero poco o ningún comentario. Sin el trabajo de Paul Veyne (citado más adelante) no sólo no hubiera tenido yo la información necesaria para aventurarme por este nuevo camino, sino tan siquiera el valor. Éste lo debo, en gran medida, al vigor y profunda erudición de Veyne, quien afronta temas normalmente no tratados de la misma forma por otros investigadores.

Sobre el mundo de la ciudad: P. Veyne, *Le pain et le cirque* (París, Éd. du Seuil 1976) y R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (Yale, 1981).

Sobre educación y socialización en la ciudad: H.-I. Marrou, *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité* (París, 1948) permanece insuperado (cito por la edición Éditions de Poche du Seuil). Tampoco está superado A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne* (París, 1959), especialmente pp. 211-240. A. C. Dionisotti, “From Ausonius’ Schooldays? A Schoolbook and its Relatives”, *Journal of Roman Studies* 82 (1982), p. 83, facilita un nuevo documento encantador.

Sobre sexualidad, comportamiento exterior e imágenes médicas del cuerpo: P. Veyne, “La famille et l’amour sous le Haut-Empire romain”, *Annales* 33 (1978), p. 35 y “L’homosexualité à Rome”, *Communications* 35 (1982), p. 26, representan un nuevo punto de partida para una discusión sobre el tema; Aline Rousselle,

Porneia: de la maîtrise du corps à la privation sensorielle (París, 1983) es excepcionalmente iluminador sobre aspectos que se tocan a lo largo de este ensayo. Sobre el establecimiento de los valores normativos en las inscripciones, véase L. Robert, *Hellenica* 13 (1965), pp. 226-227, así como otros muchos pasajes que ha consagrado al tema este insigne conocedor del mundo griego bajo el Imperio.

Sobre distancia social: R. MacMullen, *Roman Social Relations* (Yale, 1974) es corto y convincente.

Sobre *popularitas* y la cualidad moral de los espectáculos: L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec* (París, 1940) observa un tema desagradable con precisión implacable: no existe ningún estudio de la misma calidad para la época tardía; no obstante, véase George Villes, "Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien", *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* École Française de Rome, 1960, p. 273.

Sobre la democratización de las ideas filosóficas entre los círculos cristianos: H. E. Chadwick, *The Sentences of Sixtus* (Cambridge, 1959) y la introducción y notas, profundamente humanas y cultas, de H.-I. Marrou (con M. Harl) al *Clément d'Aléxandrie: Le Pédagogue*, Éd. du Cerf, col. "Sources Chrétiennes" 70 (París, 1960).

Sobre el "corazón" y la "diabólica inclinación" en el judaísmo tardío: J. Hadot, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira* (Bruselas, 1972) constituye una introducción a un tema inmenso; G. F. Moore, *Judaïsm* (Harvard, 1950), pp. 474-496, reúne la documentación rabínica. La sociología de la primitiva ciudad cristiana de Corinto ha sido analizada creativamente por G. Thiessen, especialmente en artículos publicados en el *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 65 (1974), p. 232, en *Novum Testamentum* 16 (1974), p. 179 y en *Evangelische Theologie* 35 (1975), p. 155: tanto éstos como otros artículos han sido reunidos en una traducción inglesa bajo el titulo *The Social Setting of Pauline Christianity* (Filadelfia, 1982). Wayne Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (Yale, 1983) representa un salto cualitativo en el campo de la sofisticación sociológica. Para los siglos restantes nos queda aún el trabajo de un *Altmeister*, A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig, 1902). H. Gülzow, "Kallist von Rom", *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 58 (1968), p. 102 y L. W. Countryman, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire* (Nueva York, 1980) son reveladores.

Sobre la costumbre de dar limosna y los cambios en la moralidad popular: P. Veyne, *Le pain et le cirque*, pp. 44-50, y observaciones en "Suicide, fisc, esclavage […]", *Latomus* 40 (1981), p. 217, son los mejores puntos de partida.

Celibato y rigorismo matrimonial en la Iglesia primitiva: C. Munier, *L'Église dans l'Empire romain* (París, 1979), pp. 7-16, es un resumen claro; *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, ed. R. Cantalamassa (Milán, 1976) contiene excelentes trabajos, especialmente el de P. F. Beatrice, "Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo", 3; *Les Actes Apocryphes des Apôtres: Christianisme et monde païen*, ed. F. Bovon (Ginebra, 1981) toca aspectos relacionados con lo mismo.

Sobre el tema de los orígenes y causas de la difusión de la práctica de la renuncia sexual en la Antigüedad tardía, me encuentro en desacuerdo con el luminoso aunque corto libro de E. R. Dodds *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965). (Hay trad. española, Ediciones Cristiandad, Madrid.)

Sobre estructura social y vida de las ciudades en el Imperio tardío: Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Harvard, 1978), pp. 27-53, avanza una interpretación y reúne mucha literatura secundaria sobre el tema, para la que el libro de C. Lepelley *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, 2 vols. (París, 1979-81), es una adición definitiva; véase también R. Krautheimer, *Three Christian Capitals: Topography and Politics* (Berkeley, 1983).

Sobre el vestido: R. MacMullen, "Some Pictures in Ammanius Marcellinus", *Art Bulletin* (1964), p. 49, y G. Fabre, "Recherches sur l'origine des ornements vestimentaires du Bas-Empire", *Karthago* 16 (1973), p. 107; agudo y concreto como siempre, H.-I. Marrou, *Décadence romaine?*, pp. 15-20, observa ya la importancia de tales cambios.

Ceremonial urbano y mística del poder: H. Stern, *Le Calendrier de 354* (París, 1953) sigue siendo esencial; M. Meslin, *La fête des Kalendes de janvier* (Bruselas, 1970) describe una mutación significativa en el folclore pagano; J. W. Salomonson, *Voluptatem spectandi non perdat sed mutet* (Amsterdam, 1979) ilustra la continuidad de la mística de los juegos en los círculos cristianos.

La relación entre los palacios de los *potentes* y la ideología de su poder reflejada en los mosaicos ha sido recientemente estudiada por K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa* (Oxford, 1978). Los mosaicos de la villa de

Piazza Armerina en Sicilia han originado una enorme discusión sobre la que se puede ver S. Settis, “Per l’interpretazione di Piazza Armerina”, *Mélanges d’archéologie et d’histoire: Antiquité*, 87 (1975), p. 873; el descubrimiento de villas con mosaicos de extensión semejante en Tellaro y en Patti deberá añadir mucho a nuestro conocimiento de este problema; para una discusión completa, véase Lellia Cracco Ruggini, *La Sicilia tra Roma e Bisanzio: Storia di Sicilia*, vol. 3 (Nápoles, 1982), 66.

Sobre ciudad y basílica: R. Krautheimer, *Rome: Profile of a City* (Princeton, 1980) es un suplemento topográfico y arquitectónico magistral al estudio monumental de C. Pietri, *Roma Christiana*, 2 vols. (París, 1977).

Para algunos cambios significativos relacionados con el ceremonial eclesiástico y las limosnas, véase Peter Brown, “Dalla plebs romana alla plebs Dei. Aspetti della cristianizzazione di Roma”, *Passatopresente* 2 (1982), p. 123 y *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981), pp. 39-49.

Sobre el trasfondo social y el nuevo significado de la pobreza y las limosnas, É. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance* (París, 1977), marca nada menos que una nueva dimensión en el estudio de la sociedad romana tardía y de la influencia del cristianismo en la imagen de la comunidad urbana.

La idiosincrasia de los epitafios paganos está bien representada en R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Urbana, 1962). La preocupación por la muerte en las comunidades cristianas ha recibido recientemente un excelente tratamiento por parte de P. A. Février, “Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le IIIème siècle”, *Atti del IX Congresso di archeologia cristiana*, vol. I (Roma, 1977), p. 212, y en “À propos du culte funéraire: culte et sociabilité”, *Cahiers archéologiques* 26 (1977), p. 29, además de por R. Krautheimer, “Mensa, coemeterium, martyrium”, *Cahiers archéologiques* 11 (1960), p. 15: estos y otros autores han contribuido a la interpretación avanzada por Brown, *Cult of the Saints* […], pp. 23-38.

B. YOUNG, “Paganisme, christianisme et rites funeraires mérovingiens”, *Archéologie médiévale* 7 (1977), p. 5, es una contribución importante para una región concreta tardo romana y alto medieval; mientras que Y. Duval, *Loca sanctorum Africae* (École Française de Rome: Roma, 1982) constituye una magnífica colección que se refiere a otra zona. V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne* (París, 1980) documenta las actitudes de los clérigos.

Sobre los antecedentes remotos de la espiritualidad monástica: A. Guillaumont, “Monachisme et éthique judéo-chrétienne”, *Judéo-Christianisme: volume offert au cardinal J. Daniélou: Recherches de science religieuse* 60 (1971), p. 199. El mejor acercamiento al impacto del paradigma monástico se consigue a través de la obra de sus mayores representantes en un ambiente urbano: *Jean Chrysostome: La Virginité*, ed. B. Grillet, “Sources chrétiennes” n. 125 (París, 1966) y *Grégoire de Nysse: Traité sur la Virginité*, ed. M. Aubineau, “Sources chrétiennes” n. 119 (París, 1966), siendo este último un volumen particularmente útil. No es sorprendente que el radicalismo teórico del paradigma monástico, tal y como lo construyen los admiradores de los monjes, pueda llevar a serias exageraciones sobre el rigor verdadero de las prácticas ascéticas de los monjes mismos; constituye una exageración de la que no están inmunes ni siquiera los mejores trabajos, especialmente Festugière, *Antioche* […], pp. 291-310, y A. Vööbus, *A History of Ascetism in the Syrian Orient*, vols. 1 y 2 (Lovaina, 1958 y 1960); D. Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966), un pequeño libro excepcionalmente culto y humano, y E. A. Judge, “The Earliest Use of ‘Monachos’”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977), p. 72, proporcionan correcciones apropiadas.

La pobreza monástica y sus relaciones con la autoimagen de la sociedad cristiana, que Patlagean en *Pauvreté* […] muestra como elementos cruciales, han sido estudiados en el caso de las comunidades de Pacomio por B. Büchler, *Die Armut der Armen* (Múnich, 1980). El caso de Oxyrrinco se ha revelado claramente a través de la nueva documentación integrada por papiros, cuya publicación estudian J. M. Carrié en “Les distributions alimentaires dans les cités de l’Empire romain tardif”, *Mélanges d’archéologie et d’histoire: Antiquité* 87 (1975), p. 995, y R. Rémondon, “L’Église dans la société égyptienne à l’époque byzantine”, *Chronique d’Egypte* 47 (1972), p. 254.

Sobre educación monástica y ciudad: Festugière, *Antioche* […], pp. 181-240, y Marrou, *Histoire de l’éducation*, pp. 149-161, ven los problemas con claridad; *Jean Chrysostome: Sur la vaine gloire*, ed. A. M. Malingrey, Éd. du Cerf, col. “Sources chrétiennes” 188 (París, 1972) es la fuente más importante.

Sobre la introspección monástica y la sexualidad: F. Refoulé “Rêves et vie spirituelle d’après Évagre le Pontique”, *La vie spirituelle: Supplément* 14 (1961), p. 470; M. Foucault, “Le combat de la chasteté”, *Communications* 35 (1982), p. 15, y A. Rousselle, *Porneia* […], pp. 167-250, representan acercamientos nuevos y fructíferos a un tema que normalmente está tratado elegantemente y de forma tópica en los tratados de los investigadores sobre los comienzos del monaquismo;

Évagre le Pontique: Traité pratique ou le moine, 2 vols., eds. A. y C. Guillaumont, "Sources chrétiennes" n. 170 y 171 (París, 1971), es una edición con excelente comentario.

Sobre la moralidad matrimonial bizantina y las condiciones urbanas: C. Scaglioni, "Ideale coniugale e familiare in San Giovanni Crisostomo", *Etica sessuale* […], p. 273, y las contribuciones a *Jean Chrysostome et Augustin*, ed. C. Kannengiesser (París, 1975), constituyen un comienzo… pero sólo un comienzo.

Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance, tr. L. Regnault (Solesmes, 1971), proporciona una pintura deliciosa de los problemas morales sobre los que laicos y monjes buscaban el consejo del "hombre santo" local.

Sobre la sexualidad como remedio para la mortalidad en el pensamiento cristiano griego: Ton H. C. van Eijk, "Marriage and Virginity, Death and Immortality", *Epektasis: Mélanges J. Daniélou* (París, 1972), p. 209, es el estudio más importante.

A. KAZHDAN y A. CUTLER, "Continuity and Discontinuity in Byzantine History", *Byzantion* 52 (1982), p. 429: es un artículo modélico que plantea problemas válidos para la sociedad medieval bizantina que podrían ser aplicados con provecho también para los siglos V y VI d.C.

P. BROWN, en "Eastern and Western Christendom in Late Antiquity: a Parting of the Ways", *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley, 1982), p. 166, sugiere las líneas maestras de las posibles divergencias entre Oriente y Occidente, aunque con una perspectiva diferente y refiriéndose a aspectos distintos de los que se suscitan en este ensayo. Por contraste, las actitudes de Agustín han sido estudiadas extensamente, pero no siempre teniendo presentes los problemas planteados en el presente trabajo.

El tratado de Agustín *De nuptiis et concupiscentia*, dedicado a un seglar, el conde Valerio, en 418, es un texto clave, como lo es también el libro XIV de *La ciudad de Dios*, escrito en 420; el *De nuptiis* […] está editado con excelente comentario por A. C. de Veer, *Premières polémiques contre Julien: Bibliothèque augustinienne* 23 (París, 1974). La recientemente descubierta carta VI de Agustín, dirigida al patriarca Atticus de Constantinopla, probablemente en 421, es una afirmación clara y excepcional de sus ideas sobre la sexualidad de Adán y Eva y sobre la naturaleza de la concupiscencia actual: ed. J. Divjak, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 88 (Viena, 1981). En mi opinión, M. Müller, *Die*

Lehre des heiligen Augustins von der Paradiesche und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12 und 13 Jahrhunderts (Regensburg, 1954) es el libro más seguro para el entendimiento de la recepción tardía de la doctrina de Agustín en los canonistas y autores de manuales confesionales de la Edad Media.

3. VIDA PRIVADA Y ARQUITECTURA DOMÉSTICA EN EL ÁFRICA ROMANA

Señalaremos aquí, como complemento de los estudios citados en el texto, algunas obras donde el lector podrá encontrar informaciones esenciales y una bibliografía más completa.

URBANISMO

MARTIN, R., *L'Urbanisme dans la Grèce antique*, París, 1974, 2.ª ed., con un capítulo consagrado a la vivienda que puede servir de introducción a los problemas que plantea la historia de la casa griega. Pueden esperarse las mismas utilidades para el Occidente etrusco-romano y el Imperio romano de:

BOËTHIUS, A. y WARD-PERKINS, J. B., *Etruscan and Roman Architecture*, Penguin Books, 1970.

CLAVEL, M. y LÉVÊQUE, P., *Villes et Structures urbaines dans l'Occident romain,* París, 1971.

Histoire de la France urbaine (bajo la dir. de G. Duby), t. I, *La Ville antique des origines au IXe siècle*, París, Éd. du Seuil, 1980, es una preciosa síntesis que expone una problemática cuyo alcance desborda ampliamente las fronteras de la Galia.

Para África, nuestros conocimientos están cómodamente resumidos por:

ROMANELLI, P., "Topografia e archeologia dell'Africa romana", *Enciclopedia classica*, Turín, 1970.

Podrá consultarse también:

LASSUS, J., "Adaptation à l'Afrique de l'urbanisme romain", *8e Congrès International d'Archéologie Classique, Paris, 1963*, pp. 245-259, París, 1965.

Para el conjunto del mundo mediterráneo, consultar:

GRECO, E. y TORELLI, M., *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Laterza, Roma-Bari, 1983.

GROS, P. y TORELLI, M., *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*, Laterza, Roma-Bari, 1988.

Una mutación importante de las viviendas griegas, al menos de las más ricas de entre ellas, se caracteriza por la transformación del patio interior en peristilo, el espacio descubierto ceñido de pórticos. Este aumento considerable del lujo de la casa privada interviene sin duda en el siglo IV antes de nuestra era. Se encontrará una publicación detallada de tales viviendas de finales del siglo II antes de nuestra era en:

BRUNEAU Ph., *et al.*, *L'Îlot de la maison des comédiens, Délos XXVII*, París, 1970.

En el mundo griego occidental, podrá seguirse esta evolución de la arquitectura privada, por ejemplo, gracias a:

MARTIN, R. y VALLET, G., "L'Archittetura domestica", *La Sicilia antiqua*, a cargo de E. Gabba y G. Vallet, I, 2, pp. 321-354.

El peristilo se adoptó muy rápidamente en el mundo púnico, como lo demuestran las excavaciones de Kerkuane, en el cabo tunecino de Bon, así como las investigaciones emprendidas en Cartago:

PICARD, G. C. y C., *Vie et Mort de Carthage*, París, 1970, en particular pp. 220 y ss. (la ciudad de Kerkuane fue destruida en el 256 antes de nuestra era).

LANCEL, S. (bajo la dir. de), *Byrsa I et II*, col. del ÉFR, n. 41, Roma, 1979 y 1982. Este pasado puede explicar en particular que la casa romana de África haya adoptado inmediatamente el plano de peristilo.

La casa itálica tradicional ignora, en cambio, el peristilo y recurre al *atrium*, vasta sala cuya parte central se halla descubierta, lo que permite airear e iluminar el local, así como las piezas que dan a él, y también recibir las aguas de la lluvia en un estanque *(impluvium)* situado bajo la abertura (*compluvium*). Sí hay puntos en común entre el *atrium* y el peristilo, ya que este último rinde igualmente, bajo otras formas, los mismos servicios que acabamos de describir, los dos elementos difieren, no obstante, profundamente, así en lo que concierne a sus funciones sociales como en su concepción arquitectónica (el patio de peristilo, proporcionalmente mucho más amplio que el *compluvium* del *atrium*, permite el desarrollo de unas amplias columnatas).

Durante la época helenística, la casa romana evoluciona rápidamente adjuntándosele, por su parte trasera, un verdadero peristilo, cuyo patio se dispone las más de las veces como jardín en lugar de estar enlosado, como es usual en el mundo griego. Tal es la situación que conocemos gracias a las localidades de la Campania alcanzadas por la erupción del Vesubio en el 79. Pueden encontrarse numerosas informaciones en:

LA ROCCA, E.; DE VOS, M. y A., *Guida archeologica di Pompei*, Verona, 1976.

DE VOS, A. y M., *Pompei, Ercolano, Stabia*, Roma, 1982.

Sólo tras una prolongada evolución, concluida en el siglo IV de nuestra era, desaparecerá por completo de la casa itálica el antiguo *atrium*, en adelante centrado totalmente en el peristilo, lo que podemos ver muy bien en Ostia:

BECATTI, G., "Case ostiensi del tardo Impero", *Bolletino d'Arte*, 33, 1948, pp. 102-128 y 197-224.

VAN AKEN, A. R. A., "Late Roman domus architecture", *Mnemosyne*, 1949, pp. 242-251.

PAVOLINI, C., *Ostia*, Roma, 1983.

Esta localidad nos permite estudiar también otro tipo de vivienda, deliberadamente dejado a un lado en nuestro estudio, el de las clases medias y populares, que se presenta bajo la forma de vastos inmuebles de numerosos pisos (llamados *insulae*), generalmente organizados en torno a un patio interior:

PASINI F., *Ostia antica. Insule e classi sociali*, Roma, 1978.

Es evidente que este tipo de viviendas no agota el problema de la casa popular.

ÁFRICA ROMANA

Se encontrarán preciosas observaciones sobre las viviendas africanas, así como su contexto socioeconómico, en:

PICARD, G., *La Civilisation de l'Afrique romaine*, París, 1959 (2.ª ed. actualizada, 1990).

Hemos citado ya, en los pies de las ilustraciones, algunos de los estudios dedicados más particularmente a la arquitectura doméstica de las clases dirigentes. Nos contentaremos aquí con llamar la atención sobre la importancia de:

REBUFFAT, R., *Thamusida II*, col. del ÉFR, Roma, 1970, donde la publicación de numerosas viviendas da pie a una reflexión muy desarrollada sobre la arquitectura privada africana a la que deben mucho nuestras propias observaciones. Señalemos igualmente, del mismo autor, una compilación de muy fácil manejo:

—"Maisons à péristyle d'Afrique du Nord, répertoire de plans publiés", *Mélanges de l'École Française de Rome*, 81, 1969, pp. 659-724 y 86, 1974, pp. 445-499.

Los estudios recientes, posteriores a la redacción de nuestra obra, toman en cuenta, cada vez más, el funcionamiento de la vivienda, como nosotros estuvimos tentados de hacer.

Sobre la casa griega se puede señalar:

PESANDO, F., *Oikos et Ktésis. La casa greca in etá classica*, Éd. Quasar, Roma, 1987.

Sobre la romana:

WALLACE-HADRILL, “The Social Structure of the roman house”, *PBSR*, 56, 1988, p. 43-97.
DE ALBENTIIS, E., *La Casa dei Romani*, Longanesi, Milán, 1990.
GAZDA, E., ed., *Roman Art in the private Sphere*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994.

4. ALTA EDAD MEDIA OCCIDENTAL

El tema, la vida privada durante la alta Edad Media, no se ha tratado nunca de verdad hasta ahora. Sólo se han aproximado algo a él las obras de Charles Lelong, *La Vie Quotidienne en Gaule à l’époque mérovingienne* (París, Hachette, 1963), y de Pierre Riché, *La Vie quotidienne dans l’Empire carolingien* (París, Hachette, 1973), que aborda la vida estrictamente privada en lo referente a la casa y la alimentación. Jean Verdon, *Les Loisirs au Moyen Âge* (París, Tallandier, 1980), no dedica más que algunas líneas al tema.

Es forzoso recurrir a unas fuentes, todas ellas publicadas en latín, con excepción de la traducción francesa, a veces defectuosa, de la *Histoire ecclésiastique des Francs*, de Gregorio de Tours, por R. Latouche (París, Les Belles Lettres, 1963-1965, 2 vols.). Las únicas buenas traducciones utilizables con texto latino a la vista son las siguientes:

DELAGE, M.-J., *Sermons au peuple de Césaire d’Arles*, París, Éd. du Cerf, 1972-1978, 2 vols.
FARAL, E., *Poème sur Louis le Pieux et Épître au roi Pépin par Ermold le Noir*, París, Champion, 1932.
HALPHEN, L., *Vie de Charlemagne par Eginhard*, París, Champion, 1923.
LATOUCHE, R., *Histoire de France par Richer*, París, Champion, 1930, 2 vols.
LAUER, Ph., *Histoire des fils de Louis le Pieux, par Nithard*, París, Champion, 1926.
LEVILLAIN, L., *Correspondance (829-862) de Loup de Ferrières*, París, Champion, 1927.
LOYEN, A., *Poèmes et Lettres de Sidoine Apollinaire*, París, Les Belles Lettres, 1960-1970, 3 vols.
MOUSSY, C., *Poème d’action de grâces et Prière de Paulin de Pella*, París, Éd. du Cerf, 1974.
RICHÉ, P., *Manuel pour mon fils, par Dhuoda*, París, Éd. du Cerf, 1975.
VOGÜÉ, A. de, *La Règle de saint Benoît*, París, Éd. du Cerf, 1972-1978, 7 vols.

Las otras fuentes indispensables pero disponibles sólo en latín forman la base de esta investigación:

Code Théodosien, T. MOMMSEN y P. MEYER, Berlín, 1905, 2.ª ed., 2 vols.

Código de Eurico, E. ÁLVARO D'ORS, ed., Madrid, 1960.
Concilia aevi Karolini, A. WERMINGHOFF, ed., Hannover, MGH, 1904-1908, 2 vols.
Concilia Galliae, C. MUNIER y C. DE CLERCQ, Turnhout, 1963. 2.ª ed., 2 vols.
Corpus Consuetudinum Monasticarum, F. SCHMITT, ed., Siegburg, 1963.
Flodoard Annales, PH. LAUER, ed., París, Picard, 1905.
Formulae Merowingici et Karolini aevi, K. ZEUMER, ed., Hannover, MGH, 1886.
Fortunat, F. LÉO, ed., Hannover, MGH, 1881.
Fredegaire, J. WALLACE-HADRILL, ed., Londres, 1960.
Leges Burgondionum, L. R. DE SALIS, ed., Hannover, MGH, 1892.
Lex Ribuaria, F. BEYERLE y R. BUCHNER, ed., Hannover, 1954.
Marculfe, *"Formules"*, A. UDDHOLM, ed., Upsala, 1962.
Pactus Legis Salicae, K. A. ECKHARDT, ed., Hannover, 1962-1969, 2 vols.
Prosper d'Aquitaine, C. HARTEL, ed., Viena, 1894.

Habría que citar aquí muchas vidas de santos muy dispersas. Los siete volúmenes de B. Krusch y W. Levison, *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merowingici* (Hannover, MGH, 1920), pueden ofrecer una primera aproximación a este tipo de literatura, difícil de utilizar pero siempre tan interesante, sobre la vida privada de los principales patronos de las iglesias de las Galias. Los penitenciales son a su vez de manejo muy delicado. Han sido editados por F. W. H. Wasserchleben, *Die bussordnungen der Abendländischen Kirche* (Halle, Graz, 1958, reed.). Más recientemente, R. Köttje ha publicado de modo definitivo dos penitenciales importantes: *Die bussbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus* (Berlín, Nueva York, 1980). Una obra interesante para conocer las preocupaciones higiénicas y médicas fue editada por E. Baehrens: *Liber Medicinalis de Q. S. Sammonicus* (Leipzig, 1881).

Las fuentes arqueológicas sobre la vida material y doméstica se hallan publicadas de forma desparramada en diversas revistas regionales. La revista *Archéologie médiévale*, publicada en París por el Centro de investigaciones arqueológicas medievales de Caen, es la única que ofrece con regularidad, desde su primer tomo, en 1971, una crónica de las excavaciones arqueológicas efectuadas en Francia y numerosos artículos de importancia. Esta revista permite dejar de considerar como definitiva la síntesis de E. Salin, *La Civilisation mérovingienne* (París, 1950-1959, 4 vols.)

Algunos estudios importantes permiten situar mejor la aportación de la arqueología a la vida privada:

BELLANGER, G. y SELLIER, C., *Répertoire des cimetières mérovingiens du Pasde-Calais*, Arras, 1982.

DEMOLON, P., *Le Village mérovingien de Brebières*, Arras, 1972.
JAMES, E., *The Merovingian Archeology of South-West Gaul*, Londres, 1977, 2 vols.
JOFFROY, R., *Le Cimetière de Lavoye*, París, 1974.
THEVENIN, A., *Les Cimetières mérovingiens de la Haute-Saône*, París, 1968.

Son muy escasos los estudios referentes a puntos particulares de la vida privada. En 1976, el Centro de Estudios sobre la alta Edad Media, de Spoleto, consagró dos volúmenes al matrimonio con ocasión de su 24.ª sesión (Spoleto, 1977). L'École Française de Rome mantuvo un coloquio, *Famille et Parenté dans l'Occident médiéval*, en 1977, que contiene un artículo de R. Manselli, “Vie familiale et éthique sexuelle dans les pénitentiels”, pp. 363-378. Por desgracia, el autor no clasifica sus fuentes por orden cronológico, de modo que no puede saberse si hay progreso o retroceso en el ideal propuesto a los penitentes. Jean Devisse, en su tesis sobre *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)* (Ginebra, 1976, 3 vols.), dedica numerosas páginas (367-468) al problema del matrimonio cristiano y de su práctica, que hay que completar con la ayuda de G. Fransen, “La lettre de Hincmar de Reims au sujet du mariage d'Étienne”, *Pascua mediaevalia* (Lovaina, 1983, pp. 133-146).

También a propósito del matrimonio y de la mujer, sigue siendo válido el viejo estudio de H. Simonnot, *Le Mundium dans le droit de famille germanique* (París, 1893). F. L. Ganshof, “Le statut de la femme dans la monarchie franque”, *Recueil de la Société Jean Bodin* (1962, pp. 5-58), ofrece un buen estudio de los textos sobre las cuestiones concernientes a los diversos estatutos de la mujer. Conviene añadir, de S. Kalifa, “Singularités matrimoniales chez les anciens Germains, le rapt et le droit de la femme à disposer d'elle-même”, *Revue historique du droit français et étranger* (1970, pp. 199-225); E. R. Coleman, “L'infanticide durant le haut Moyen Âge”, *Annales* (1974, pp. 315-335); S. F. Wemple, *Women in Frankish society. Marriage and the Cloister, 500 to 900* (Filadelfia, 1981).

Para la sociedad en su modo de vida privada, el viejo estudio de S. Dill, *Roman Society in Gaul in the Time of Merovingian Age* (Nueva York, 1926, reimpreso en 1966), sigue siendo útil. La obra colectiva, *Women in Medieval Society* (S. M. Sturad ed., Filadelfia, 1976), contiene numerosos artículos de interés. El de K. F. Drew, “The Germanic family of the lex Burgondionum”, *Medievalia et Humanistica* (1963, pp. 5-14) sigue siendo sólido. L. Theiss, “Saints sans famille? Quelques remarques sur la famille dans le monde franc à travers les sources hagiographiques”, *Revue historique* (1976, pp. 3-20), muestra bien la insistencia del cristianismo sobre la familia nuclear sin que a pesar de todo haya podido demostrarse su realidad durante la época merovingia. Dos estudios sobre santas le

darán al lector la concepción del ideal cristiano de la mujer: *Sainte Geneviève de Paris*, de dom J. Dubois y L. Beaumont-Maillet (París, 1982), y *Sainte Aldegonde, une sainte des Francs*, de Otto Dittrich (Kevelaer, 1976, ed. bilingüe en alemán y francés).

Los problemas estrictamente domésticos se hallan todavía poco explorados. Las conclusiones de J. Chapelot y R. Fossier, *Le Village et la Maison au Moyen Âge* (París, 1980), han sido sometidas a discusión por algunos arqueólogos. El artículo de Mme. Zerner-Chardovoine, "Enfants et jeunes au IXe siècle, la démographie du polyptique de Marseille, 813-814", *Provence historique* (1981, pp. 355-384), corrobora el de Luc Buchet "La nécropole gallo-romaine et mérovingienne de Frénouville (Calvados), étude anthropologique", *Archéologie médiévale* (1978, pp. 5-53).

He tratado de rellenar algunas lagunas de la investigación sobre la vida privada con mis siguientes artículos: "La matricule des pauvres", *Études sur l'histoire de la pauvreté*, París, 1974, t. I, pp. 83-110; "Francs et Gallo-Romains chez Grégoire de Tours", *Congresso sulla spiritualità medievale, Gregorio di Tours*, Todi, 1977, pp. 143-169; "Miracles, maladies et psychologie de la foi en France", *Congrés sur l'hagiographie*, París, Études augustiniennes, 1981, pp. 319-337. En el terreno de las raciones alimentarias he completado mi artículo "La faim à l'époque carolingienne: essai sur quelques types de rations alimentaires", *Revue historique*, 1973, pp. 295-320, con otro: "Les repas de fête à l'époque carolingienne", Congrés de Nice, *Boire et Manger au Moyen Âge*, Niza, 1982, Les Belles Lettres, 1984, t. I, pp. 265-296.

También cabe referirse a diversas tesis de doctorado defendidas bajo mi dirección en la universidad de Lille-III:

BROUTIN, J.-L., *La Femme dans le monde germanique païen*, 1975.

DESMET, S., *Vengeance et Violence privée d'après les pénitentiels*, 1984.

LEDUC, R., *L'Église et la Sexualité d'après les pénitentiels*, 1980.

OGER-LEURENT, A., *Conceptions du mariage en Gaule aux époques mérovingienne et carolingienne: pratiques franques et doctrine chrétienne*, 1984.

PIOTROWSKI, A., *Le Paganisme germanique durant le haut Moyen Âge*, 1980.

Obras posteriores a 1982:

ANGENNENDT, A., *Geschichte der religiosität im Mittelalter*, Darmastadt, 1997.

CHELINI, J., *L'Aube du Moyen Âge*, París, 1991.

FLANDRIN, J. L., *Un temps pour embrasser. Aux origines sexuelles de la morale occidentale. VIe-XIe siècles*, París, 1983.

—*La vengeance. Vengeances, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l’Antiquité*, t. 3, París, 1984.
—*Histoire de la Famille*, bajo la dirección de Burguière, A.; Klapisch, C.; Segalen, M. y Zonabend, F., t. 1, Toubert, P., París, 1986, pp. 273-360.
—*Les relations de parenté dans le monde médiéval*, CUERMA, Aix-en-Provence, 1984.
CORBET, P., *Les Saints ottoniens, sainteté dynastique, sainteté royale, et sainteté féminine autour de l’an Mil*, Sigmaringen, 1986.
DUVAL, N. y PICARD, J. C., *L’Inhumation privilégiée du* IVe *au* VIIIe *siècle en Occident*, París, 1986.
GAUDEMET, J., *Le Mariage en Occident*, París, 1987. (Hay trad. española, Taurus, Madrid.)
LE JAN, R., *Famille et Pouvoir dans le monde Franc*, París, 1995.
MATHON, G., *Le Mariage des chrétiens*, t. 1, París, 1993, pp. 129-159.
—*Moines et moniales devant la mort*, Colloque de Lille, Créteil, 1993.
ROUCHE, M., “Le Mariage et le Célibat consacré de sainte Radegonde”, en *La Riche Personnalité de sainte Radegonde*, Poitiers, 1987, pp. 79-98.
—“Des mariages païens au mariage chrétien, sacré et sacrement”, en *Segni e Ritti*, Semaines de Spolète, Spolète, 1987, pp. 835-880.
ROUCHE, M. y HEUCLIN, J., *La Femme au Moyen Âge*, Maubeuge, 1990.
WERNER, K. F., *Naissance de la noblesse*, París, 1998.

5. BIZANCIO SIGLOS X-XI

HISTORIA Y CIVILIZACIÓN

BECK, H. G., *Das byzantinische Jahrtausend*, Múnich, Beck, 1978.
BRÉHIER, L., *Le Monde byzantin*, París, Albin Michel, col. “Évolution de l’humanité”, 1946-1950, 3 vols. (reedit. con suplemento bibliográfico por Gouillard, J., 1969-1970: I. *Vie et Mort de Byzance*; II. *Les Institutions de l’Empire byzantin*; III. *La Civilisation byzantine*). (Hay trad. española, México, UTEHA.)
GUILLOU, A., *La Civilisation byzantine*, París, Arthaud, col. “Les grandes civilisations”, 1975. (Hay trad. española, Juventud, Barcelona.)
HUNGER, H., *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der Byzantinischen Kultur*, Graz-Viena-Colonia, Verl. Sytiria, 1965.
KAZHDAN, A. y CONSTABLE, G., *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Center, 1982.
KIRSTEN, E., “Die byzantinische Stadt”, *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress*, Múnich, 1958, V/3.
MAGDALINO, P., *Constantinople médiévale. Études sur l’évolution des Structures urbaines*, De Boccard, París, 1996.

Mercati e mercanti nell'alto Medievo: l'area euroasiatica e l'area mediterranea, Centro italiano di studi sull'alto Medievo, *Settimane di studio*, 40, 1992., (Patlagean, È., "Byzance et les marchés du grand commerce, vers 830-vers 1030: entre Pirenne et Polanyi", pp. 587-629; Oikonomidès, N., "Le marchand byzantin des provinces [IXe-XIe siècle]", pp. 633-660.)

The Byzantine Aristocracy IXth-XIIIth centuries, Angold, M., ed., Oxford, BAR International series 221, 1984.

Cambridge Medieval History, t. IV, *The Byzantine Empire* (2.ª ed.), J.-M. Hussey ed., Cambridge University Press, 1967-1968. Parte I: *Byzantium and its Neighbours*; Parte II: *Government, Church and Civilization*.

TEXTOS, IMÁGENES, OBJETOS, MONUMENTOS

L'Art byzantin, art européen, Atenas, 1964.

The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine era, 843-1261 A. D., H. C. Evans y W. D. Wixonm, eds., The Metropolitan Museum of Art, Nueva York, 1997.

BECK, H. G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Múnich, Beck, 1959.

—*Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Múnich, Beck, 1971.

Byzantine Books and Bookmen, Washington D. C., Dumbarton Oaks Center, 1975.

GRABAR, A., *La Peinture byzantine*, Ginebra, Skira, 1953.

—*L'Iconoclasme byzantin*, París, Flammarion, 1984, 2.ª ed. (Hay trad. española, Akal, Madrid.)

HUNGER, H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Múnich, C. H. Beck, 1978, 2 vols.

MANGO, C., *The Art of the Byzantine Empire. Sources and Documents*, Englewood Cliffs N. J., 1972.

LOS SIGLOS X Y XI Y SUS INMEDIACIONES

Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantine, *Travaux et Mémoires*, París, E. de Boccard, 1976, t. VI *(Recherches sur le XIe siècle)*.

HARVEY, A., *Economic expansion in the Byzantine Empire, 900-1200*, Cambridge, 1989.

HENDY, M. F., "Byzantium, 1081-1204: an economic reappraisal", *Transactions of the Royal Historical Society*, 1970, pp. 31-52.

LEMERLE, P., *Cinq Études sur le XIe siècle byzantin*, París, CNRS, 1977, *cf*. A. Kazhdan, "Remarques sur le XIe siècle byzantin. À propos d'un livre récent de Paul Lemerle", *Byzantion*, 1979, t. XLIX, pp. 491-503.

PATLAGEAN, É., *Structure sociale, Famille, Chrétienté à Byzance. IVe-XIe siècle*, Londres, Variorum reprints, 1981.
Proceeding of the 13th International Congress of Bizantine Studies, Oxford University Press, 1967.

SOCIEDAD

BECK, H. G., "Byzantinisches Gefolgschaftswesen", *Sitzungsber. Bayer. Akad. d. Wissensch. Philos.-Histor. Kl.*, 1965 H. 5.
KAPLAN, M., *Les Hommes et la terre à Byzance, du VIe au XIe siècle*, Publications de la Sorbonne, París, 1992.
MORRIS, R., "The powerful and the poor in Xth century Byzantium: law and reality", *Past and Present*, 1976, t. LXXIII, pp. 3-27.
OSTROGORSKY, G., "Observations on the aristocracy in Byzantium", *Dumbarton Oaks Papers*, 1971, t. XXV, pp. 3-32.
VYRONIS, Sp., "Byzantine *Dêmokratía* and the guilds", *Dumbarton Oaks Papers*, 1963, t. XVII, pp. 287-314.

CREENCIAS

HACKEL, S., ed., *The Byzantine Saint*, Londres, Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1981 (R. Morris, "The political saint of the XIth century", pp. 3-50; É. Patlagean, "Sainteté et pouvoir", pp. 88-105).
MORRIS, R., *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge, 1995.
OBOLENSKY, D., *The Bogomils. A study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948.
SVOBODA, K., *La Démonologie de Michel Psellos*, Brno, 1927 (pero *cf*. P. Gautier, "Le *De daemonibus* du Pseudo-Psellos" *Rev. ét. byz.*, 1980, t. XXXVIII, pp. 105-194).
PATLAGEAN, É., "Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits", en *Faire Croire. Mondalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, École Française de Rome, 1981, pp. 201-221.
Histoire du christianisme, t. 4, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)* [G. Dargon]; t. 5, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)* [É. Patlagean], dir. A Vauchez, Desclée s. 1, 1993.

FAMILIA

DAUVILLIER, J. y DE CLERCQ, C., *Le Mariage en droit canonique oriental*, París, Sirey, 1936.

LAIOU, A. E., *Mariage, amour et parenté à Byzance, XIe-XIIIe siècle*, De Boccard, París, 1992.

CULTURA

KAZHDAN, A. (en colaboración con S. Franklin), *Studies on Byzantine literature of the XIth and XIIth centuries*, Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1984.